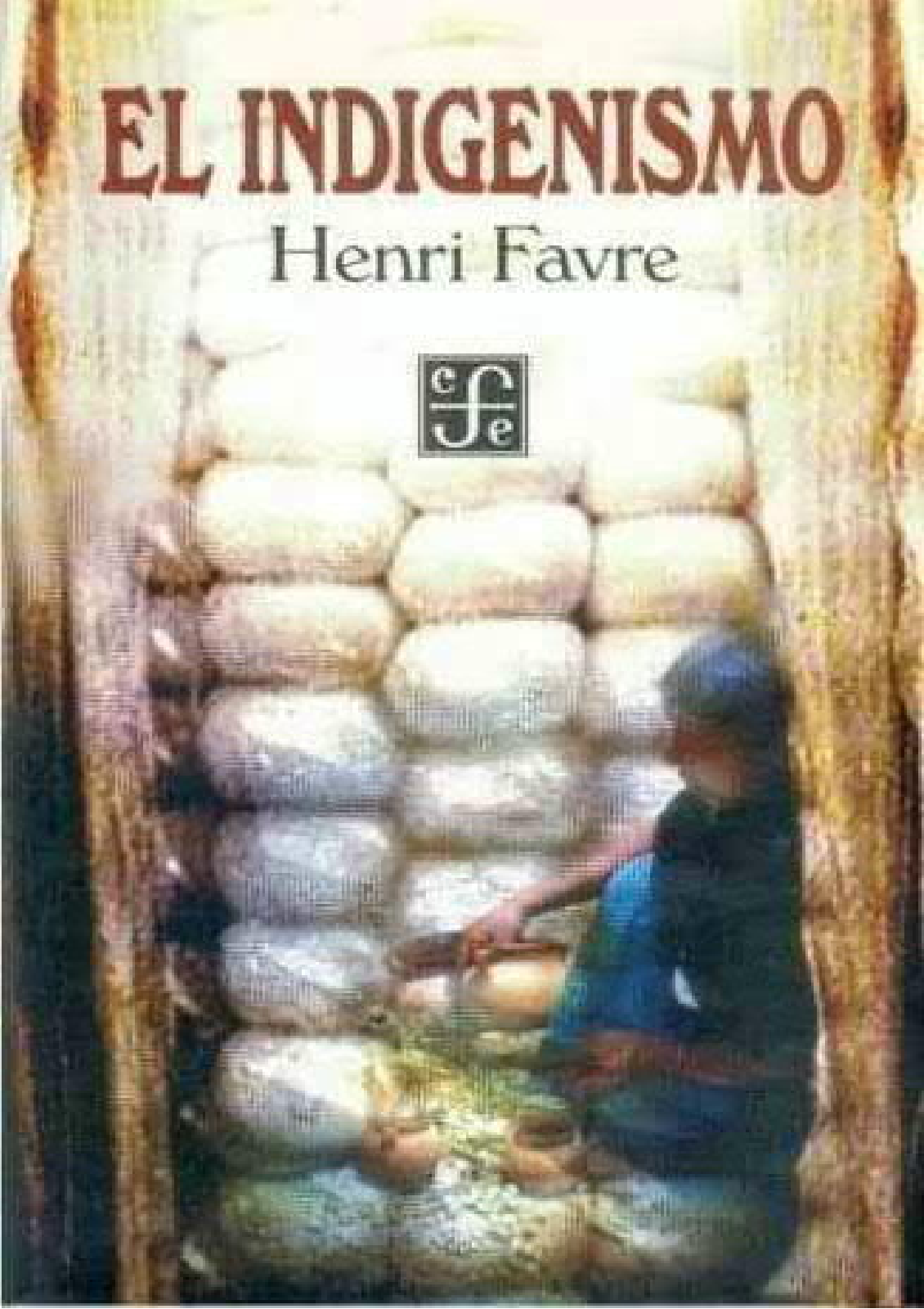
EL INDIGENISMO

Henri Favre



HENRI FAVRE

EL INDIGENISMO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

Traducción de
GLENN AMADO GALLARDO JORDÁN

Primera edición en francés, 1996
Primera edición en español, 1998
Primera reimpresión, 1999

Título original:
L'indigénisme
Col. Que sais-je?
D. R. © 1996, Presses Universitaires de France
108, boulevard Saint-Germain, 75006 París
ISBN 2-13-047546-9

D. R. © 1998, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5331-9

Impreso en México

INTRODUCCIÓN

El indigenismo en América Latina es, para empezar, una *corriente* de opinión favorable a los indios. Se manifiesta en tomas de posición que tienden a proteger a la población indígena, a defenderla de las injusticias de las que es víctima y a hacer valer las cualidades o atributos que se le reconocen. Esta corriente de inspiración humanista es antigua, permanente y difusa. Sus orígenes se remontan a los contactos iniciales que los europeos establecieron con los habitantes del Nuevo Mundo. La descripción idealizada que hizo Cristóbal Colón de la población a la que acababa de encontrarse del otro lado del Atlántico convierte al descubridor de América en el primer indigenista.

Aun cuando la personalidad de sus representantes y los debates que suscita acentúan ciertos periodos con más fuerza que otros, la corriente indigenista atraviesa toda la historia latinoamericana. Asimismo, recorre todo el conjunto de la sociedad. Alimentada por los clérigos durante la era colonial, más tarde mantenida por asociaciones protectoras del indio que surgen inmediatamente después de la independencia, penetra en todas las partes del cuerpo social, de modo que no se le puede identificar con una clase, una categoría o un grupo determinado. El indigenismo arrastra la mala conciencia que los conquistadores europeos, los colonos criollos y los mestizos sienten frente a los indios, sin lograr tranquilizarla.

Sin embargo, el indigenismo es también un *movimiento* ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática nacional. Este movimiento empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los países de América Latina notan su fragilidad e intentan constituirse en naciones, a fin de acrecentar su capacidad de intervención en la escena internacional a la que el capitalismo naciente las empuja. La clara conciencia de que la independencia dejó subsistir la separación que establecía la colonia entre indios y no indios conduce a la percepción de que la nación está todavía por fundarse. ¿Cómo eliminar las diferencias raciales, étnicas y culturales que separan a los dos componentes de la población a fin de "nacionalizar" la sociedad? ¿De qué manera se puede reabsorber la otredad india en la trama de la nacionalidad? Pero, igualmente, ¿de qué manera asentar la identidad nacional sobre la base de la indianidad? Éstas son las preguntas aparentemente contradictorias que el movimiento indigenista se plantea, y a las que se empeña en encontrar respuesta. Así pues, el indigenismo está estrechamente ligado al nacionalismo. Incluso es la forma privilegiada que éste adopta en América Latina.

Al mismo tiempo que como prueba de la inexistencia de la nación, se ve al indio como al único fundamento sobre el cual es posible construirla. Identificado con el pueblo, se le considera como el depositario de los valores nacionalizantes. Y si está condenado a abolirse en la sociedad es para difundir en el seno de la misma esos valores que darán a la nación una especifi-

cidad irreductible. De esa manera, el indigenismo se encasilla en la familia de los populismos. Debido a su búsqueda de raíces americanas, a su exaltación de la *cultura indígena, a su valoración de la comunidad* agraria, a sus tendencias colectivistas o socializantes, y a las connotaciones antiurbanas y con frecuencia antioccidentales en su busca de autenticidad, se presta a compararlo con el *narodnitchestvo* ruso.

Según Luis Villoro, historiador de las ideas, el proceso intelectual que caracteriza al indigenismo puede dividirse en tres etapas. Primero, los indigenistas intentan recuperar el universo indio, pero no para encerrarlo dentro de museos o reservas, como si se tratara de un legado del pasado o de un vestigio anacrónico, sino para integrarlo al mundo moderno. Después, tratan de reconocer en este universo algo de ellos mismos y de descubrir en él un aspecto con el que se identifiquen totalmente. Por último, tras haberlo recuperado y reconocido como parte esencial de sí mismos, se esfuerzan en restituirle todo su esplendor. La revaluación de lo indígena a menudo se realiza en oposición a la cultura occidental, de la que, sin embargo, el indigenismo es una manifestación. Así pues, la fuerza del indigenismo no reside en la persistencia más o menos considerable de valores culturales indígenas en las sociedades latinoamericanas. Depende de la significación simbólica que esos valores puedan adquirir dentro de ellas.

El indigenismo, movimiento progresista, no vislumbra el porvenir como un regreso del pasado precolombino. Busca en éste un punto de apoyo para construir un futuro en ruptura con Europa, lo que haría nacer una civilización nueva y diferente de la que la conquista

ibérica impuso a la región. Combate al hispanismo que, desde fines del siglo XIX, tiende a unificar las fuerzas sociales conservadoras alrededor de la idea de que la conquista unió para siempre a hispanoamericanos y españoles en una comunidad de destino fundada en su participación en una civilización única, latina y cristiana, de la que los segundos no tienen el monopolio y que los primeros no podrían rechazar sin decaer. Sin embargo, cuando en los años cuarenta el régimen franquista intentó sacar provecho políticamente de esta idea de "hispanidad", el hispanismo ya había entrado en decadencia en la mayor parte de los países latinoamericanos.

El apogeo del movimiento indigenista se sitúa entre 1920 y 1970. El indigenismo se convirtió entonces en la ideología oficial del Estado intervencionista y asistencialista, establecido durante la gran depresión y que se dio los recursos necesarios para llevar a cabo el proyecto nacional. Al realizar la reforma agraria, este Estado liberó a la población indígena del yugo tradicional de los poderes de los hacendados. Abrió canales de movilidad social que favorecían el ascenso masivo de los indios hacia el interior de la estructura de clases. Promovió una cultura nacional-popular, cuya producción, inspirada de manera diversa en la herencia indígena, encontró un mercado en las clases medias en rápida expansión. Por último, aportó una nueva profundidad al pasado nacional al anexarle las civilizaciones precolombinas. Durante esos cincuenta años, el indigenismo orientó el curso de una política, dictó normas a la sociedad, impuso cánones a las letras y a las artes, y presidió la reescritura de la historia.

El movimiento indigenista no es la manifestación de un pensamiento indígena, sino una reflexión criolla y mestiza sobre el indio. De hecho se presenta como tal, sin pretender en absoluto hablar en nombre de la población indígena. Esto no impide que tome decisiones acerca de su destino en sus propios lugares, según los intereses superiores de la nación tal y como son concebidos por los indigenistas. Eso es precisamente lo que le reprocha el indianismo, desarrollado a partir del decenio de 1970, el cual pretende ser la expresión de aspiraciones y reivindicaciones auténticamente indias. Por el eco que tiene actualmente en el conjunto de la sociedad, la crítica radical a la que el indigenismo es sometido por las organizaciones indianistas manifiesta el derrumbamiento de la coyuntura histórica en la que aquél se expandió.

Por último, este movimiento que lleva a una cultura occidental a buscar sus orígenes espirituales fuera de Occidente es específicamente latinoamericano. Presente en todos los países de colonización ibérica, incluso en aquéllos cuya población no cuenta sino con un escaso porcentaje de indios, como Argentina, el indigenismo no tiene equivalente en América del Norte. A diferencia de España y de Portugal, Francia e Inglaterra reconocieron derechos de origen a los pueblos que ocupaban esta parte del continente y fundaron, al margen de esos pueblos, sociedades neoeuropeas. En esas condiciones, la población indígena no podía ser tomada como pedestal de la nacionalidad. Habría de parecer incluso un obstáculo para el desarrollo espacial de la nación en su desplazamiento hacia el Oeste. Más que una tradición histórica supuestamente hostil al mestizaje, fue

una experiencia histórica diferente la que llevó a los nacionalismos norteamericanos, tanto en los Estados Unidos como en Canadá —y en Quebec—, a considerar al indio como algo que había que excluir, situándolo fuera del campo de la problemática nacional.

Es importante hacer una última precisión para el lector francés. "Indigenisme" es quizá una traducción demasiado literal, aunque universalmente aceptada, del español *indigenismo* derivado de *indígena*, término neutro que designa al indio. En cambio, *indio*, a diferencia del francés "Indien", posee una connotación peyorativa cuyo equivalente semántico es el término quebequense "Sauvage". Sin embargo, esta palabra es objeto de una apropiación valorizante por parte de las actuales organizaciones indianistas. El presente libro utiliza las palabras "indio" e "indígena"; este último debe ser tomado en su acepción etimológica.

I. LOS ANTECEDENTES COLONIALES

En 1492, Europa desembarcó en América, cuya existencia no sospechaba. Las relaciones que se establecieron entre los habitantes del Nuevo Mundo y los del Antiguo, dependían de la percepción que los segundos tenían de los primeros y de la integración de los unos al universo semiótico e ideológico de los otros. Se derivan de la respuesta que dan los europeos a las preguntas concernientes a la naturaleza de este ser al que Colón, creyendo haber pisado la India, llamará "indio". ¿Es un hombre el indio? ¿Es legítima la conquista de su territorio? El estado moral en que vive, ¿hace lícito su avasallamiento? Aun cuando la especie humana no estuviera todavía por entonces delimitada, y aunque los escritos de los Padres de la Iglesia permiten creer en la existencia de seres intermedios entre el hombre y el animal, como las sirenas, los faunos, los sátiros, las amazonas, los centauros y otras arpías, la humanidad del indio no se pone en duda en ningún momento. La bula *Inter caetere* de 1493, por la cual el papa Alejandro VI otorgó a los reyes católicos la posesión de América a condición de evangelizar a su población, supone que el indio tiene un alma. La *Instrucción* que Colón recibió de sus comanditarios reales en 1497, a fin de satisfacer la condición del don alejandrino, reconoce que está destinado a la salvación, con igual derecho que cualquier otro descendiente de Adán. La bula *Sublimis*

Deus, publicada por Pablo III en 1537, no hará sino solemnizar este reconocimiento.

No obstante, mientras que la primera cuestión recibe inmediatamente una respuesta inconfundible, las otras dos dan lugar a debates y a controversias.

La querella del indio

Los debates surgen con las primeras reacciones de indignación que suscita la suerte a la que parece condenarse irremediablemente al indio. En efecto, los descubridores pronto se transforman en colonos crueles y codiciosos. Las poblaciones que se les resisten son esclavizadas, y las que dan pruebas de sumisión son divididas en "encomiendas" a las que sus "encomenderos" obligan a aportar ilimitadamente bienes y trabajo. El tercer domingo de Adviento de 1511, en Santo Domingo, el dominico Antonio de Montesinos fustiga desde el púlpito el comportamiento inhumano de estos últimos para con aquellos a los que supuestamente deberían llevar el mensaje evangélico. El sermón de Montesinos, que tuvo una gran repercusión en todo el Caribe, determinó la vocación Las Casas, el "apóstol de los indios".

Llegado a América en 1502, provisto de una encomienda por parte de la familia Colón, Bartolomé de las Casas (1474-1566) ejerce su ministerio sacerdotal en Santo Domingo y en Cuba. En 1522 se incorpora a la orden de los dominicos, dentro de la cual cuentan los indios con sus principales defensores. Emprende un trabajo de evangelización pacífica en Venezuela, en

la región de Cumaná, después en Guatemala, en la Verapaz, y por último en Chiapas, lugar del que acaba siendo el primer obispo en 1543. Por último, se vale de su influencia en España para ejercer presión sobre el poder real y hacerle intervenir a favor de una población que gime bajo el yugo de la opresión. Desde 1566, envía a la Corte informes que preconizan una reforma de la institución de la encomienda, así como otras medidas capaces de frenar el genocidio de que él mismo es testigo.

Apoyándose en Francisco de Vitoria, otro dominico, quien en la Universidad de Salamanca enseña que no hay más guerra justa que la destinada a rechazar una agresión, Las Casas impugna la legitimidad de la conquista. La idolatría, a sus ojos, no representa motivo suficiente para desposeer de sus Estados a los "señores naturales" de América. Además, no es resultado de una elección deliberada, puesto que el continente americano no conocía el evangelio antes de que los españoles desembarcaran en él. Así pues, los indios son "gentiles" y no "infieles". Aun si lo fueran, no dejarían por eso de disfrutar de los derechos que la ley natural reconoce a todos los hombres, como el derecho a la libertad y a la propiedad.

No es ésa la opinión de Ginés de Sepúlveda, con quien Las Casas se enfrasca en una larga polémica. Claro, admite Sepúlveda, la diferencia de religión no es razón suficiente para justificar la guerra. Con todo, la conquista de América es legítima, pues los soberanos indígenas no son señores naturales sino tiranos. Prueba de ello es que sus súbitos se entregan a la sodomía, al canibalismo y a los sacrificios humanos, actos todos

ellos contranaturales. Por esto, los indios no pueden invocar el beneficio de la ley natural, la que violan de manera tan flagrante y tan grave. De tal modo, no podrían disponer libremente de su persona y de sus bienes. Les es necesaria la servidumbre para que olviden sus prácticas abominables y asciendan poco a poco por la vía de la moral y de la religión.

En 1550, Carlos V reúne en Valladolid una comisión encargada de examinar las dos posiciones. Los teólogos y juristas que la componen no resuelven, pero se prohíbe la publicación del libro en el que Sepúlveda expone su tesis, mientras que, en 1522, se imprime la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Esta denuncia violenta y apasionada, pero sólidamente documentada, de los irreparables daños causados a América y a sus poblaciones, se convertirá en el arsenal del que las potencias protestantes de la Europa septentrional sacarán las municiones ideológicas necesarias para sostener su lucha contra el imperio español. Es la fuente principal de esa "leyenda negra" que Inglaterra y los Países Bajos, en particular, tejerán alrededor de la obra colonizadora de España en el Nuevo Mundo, y que tardará un buen tiempo en disiparse.

Las Casas sueña con una América en la que España sólo ejercería su soberanía feudal durante el tiempo necesario para su conversión, y que sería gobernada por sus tradicionales jefes y soberanos, a los que el clero daría consejeros espirituales. Observa que, al ser dulce, humilde, pobre, pacífico y obediente, el indio practica en forma natural las principales virtudes cristianas. Su experiencia de misionero lo ha convencido de que la evangelización puede prescindir de la occi-

dentalización. La idea de que la cultura indígena no es fundamentalmente incompatible con la religión católica, y de que incluso constituye un terreno favorable para su florecimiento, está por lo demás ampliamente difundida entre los dominicos, los franciscanos y los agustinos, antes de ser compartida un poco más tarde por los jesuitas. Muchos de los misioneros que pertenecen a estas órdenes no sólo desean sustraer a los indios de los ultrajes de los colonos, sino también protegerlos de las influencias europeas que juzgan moralmente perniciosas, a fin de construir con ellos una sociedad inédita, basada en los principios reconocidos del cristianismo primitivo. Con frecuencia, al utopismo del Renacimiento se mezcla un milenarismo medieval surgido de Joaquín de Fiore, a fin de templar la voluntad de hacer del Nuevo Mundo un mundo nuevo.

Este deseo es el origen del proyecto de Quiroga. Jurista de formación, Vasco de Quiroga (1470-1565) viaja en 1530 a la Nueva España, donde abraza tardíamente el estado sacerdotal. En Michoacán, del que será obispo, crea "ciudades hospicio" en provecho de la población tarasca. En esas aglomeraciones, de las que está excluida la presencia de todo español, el trabajo es obligatorio tanto para hombres como para mujeres, pero se limita a seis horas diarias. La división de las tareas está abolida, pues cada adulto practica, alternativamente, actividades agrícolas, artesanales y artísticas. La propiedad privada está proscrita. Los recursos se explotan en común, y los frutos de la labor de todos se distribuyen a cada uno según sus necesidades. La comunidad se hace cargo de los cuidados de la salud, que se dispensan gratuitamente, y de la instrucción,

que es obligatoria. La prohibición de poseer objetos de lujo y de alquilar la fuerza de trabajo de los demás refuerza la estricta igualdad que reina entre los individuos. La *Utopía* de Tomás Moro, que Quiroga leyó y anotó, parece volverse realidad, por un momento, en tierras mexicanas.

Si el proyecto fracasa en Michoacán, los jesuitas lo retoman y lo ponen en práctica en gran escala en la región de Maynas, en Perú, entre los mojos y los chiquitos, en Bolivia, y sobre todo entre los guaraníes de Paraguay. Unos cincuenta falansterios teocráticos nacen a principios del siglo XVII en esos confines todavía inciertos de los imperios español y portugués. Forman un Estado amortiguador que posee su propia fuerza militar y al que la cultura planificada y la comercialización centralizada de la hierba *mate* habrán de asegurar la prosperidad, hasta el momento en que España y Portugal delimiten sus posesiones y expulsen de América a la Compañía de Jesús.

Frente a las pretensiones rivales de los colonos y de las órdenes religiosas que, con fines opuestos, aspiran al control exclusivo de la población india, el poder real hace prevalecer sus derechos a medida que se consolida en España. En 1512, las leyes de Burgos prohíben la esclavitud de los indios y reglamentan el trabajo forzado en América. Las leyes de Barcelona, ampliamente inspiradas por Las Casas y promulgadas en 1542, derogan la perpetuidad de las encomiendas, cuya duración queda limitada a dos vidas. Éstas estipulan que los indios quedarán bajo la tutela de la Corona tras la muerte del sucesor de sus primeros encomenderos. Mientras tanto, los agentes del rey se encargarán

de fijar la tasa de los impuestos a los que están sometidos los indios y de vigilar que no excedan sus recursos ni comprometan la reproducción de su fuerza de trabajo. Por último, el clero regular se ve poco a poco desplazado en su misión apostólica por sacerdotes seculares, de menor autonomía, y a los que la administración real puede gobernar más fácilmente. Dirigida a la manera de la empresa privada, la colonización del continente es así progresivamente estatizada.

Una abundante legislación, adoptada por el soberano en su Consejo de Indias, organiza al régimen colonial. Codificadas y publicadas en 1680, las leyes de Indias anulan todo título y derecho anteriores a la llegada de los europeos, a fin de hacer del rey de España el propietario eminente de América. Los indios se convierten en súbditos de la Corona. Los privilegios y obligaciones específicos que se les confieren los constituyen en una "república" distinta y separada de la "república de los españoles". Esta "república de los indios" descansa en la institución de la comunidad lugareña, que está dotada de personalidad jurídica y cuya gestión está garantizada por las autoridades que cada año elige ella entre sus miembros, en asamblea pública. La comunidad, en la que los no indios no pueden establecerse ni permanecer más de tres días consecutivos, está provista de una base hacendaria indivisible e inalienable. El fondo debe tener una extensión suficiente para responder a las necesidades de la población. Incluye campos que son repartidos entre las familias al inicio del ciclo agrario, áreas que son explotadas colectivamente con miras a alimentar una caja comunitaria de previsión, además de superficies de bosques y de pastizales

de libre acceso. En cambio, la comunidad está sujeta al tributo que, dos veces por año, todos los hombres adultos y sanos pagan como fianza de solidaridad. Cada año debe adquirir una cierta cantidad de mercancías con un valor de uso generalmente débil, que los oficiales del reino están autorizados a repartir entre sus administrados indígenas, a fin de poder solventar el costo de sus gravámenes o devolver su compra. Los comunes están igualmente obligados a las faenas y al trabajo forzado asalariado, que realizan rotativamente en empresas de utilidad pública como minas, talleres textiles o casetas de correos. Pero están exentos de los impuestos comerciales, así como del diezmo. El tribunal del Santo Oficio no tiene jurisdicción sobre ellos, y un "procurador de Indias" defiende gratuitamente sus causas ante las instancias judiciales y administrativas.

El sistema de las dos "repúblicas" que las leyes de Indias establecen, no dejará de ser una ficción jurídica. Primero, los intercambios sexuales entre indios y españoles, pero también entre españoles y africanos importados como esclavos, y entre africanos e indios, engendran una creciente población de mestizos, mulatos y *zambos* que no encuentra su lugar en ellas. Después, el flujo continuo de la población india, de sus comunidades lugareñas hacia las aglomeraciones urbanas, los centros mineros y las haciendas que poseen españoles y criollos, muy pronto hace imposible cualquier separación espacial de los diversos componentes de los asentamientos. Por último, las fuerzas económicas llevan sin remisión a los indios a la dependencia de los no indios, relegándolos a la base de una sociedad cada vez más sólidamente integrada. Si el indio se sitúa in-

mediatamente después del español y del criollo en el orden de las categorías legales, está en último lugar en la jerarquía de los estatutos sociales, después del esclavo negro al que, por vivir en el entorno de su amo, se le delegan con frecuencia funciones de autoridad sobre la mano de obra indígena.

La política colonial de España, cuyo rumbo dirigen eminentes juristas como Juan de Solórzano Pereira (1575-1635), garantiza, empero, una verdadera protección a los indios. Incluso si no son siempre observadas en su totalidad con un rigor idéntico, las leyes de Indias permiten que la población indígena escape del genocidio. Debido a los malos tratos a los que esta población estaba expuesta, pero aún más como consecuencia de la introducción de gérmenes patógenos por parte de los europeos, frente a los cuales los indios estaban desprovistos de defensa inmunitaria, la curva demográfica de la América india sufre una caída vertiginosa durante el siglo XVI, llegando a estabilizarse en el siglo XVII, para enderezarse cada vez más vigorosamente en el transcurso del siguiente siglo.

El patriotismo criollo

Las órdenes religiosas renuncian con más facilidad a su utopía que los conquistadores a su botín. Las leyes de Barcelona provocan una conmoción considerable entre estos últimos, quienes se sienten despojados de los beneficios de su empresa y entre los cuales algunos se consideran absueltos de su juramento de fidelidad hacia un soberano culpable de semejante prevaricación

para con ellos. En Perú, Gonzalo Pizarro, hermano del conquistador de los Andes, se pone a la cabeza de una rebelión de encomenderos. Proyecta contraer matrimonio con una princesa india y restaurar el imperio inca en provecho de su familia y de sus compañeros de armas. En 1546, las tropas rebeldes vencen al ejército real cerca de Quito, durante una batalla en la que el virrey Blasco Núñez Vela, llegado de España para aplicar las nuevas leyes, pierde la vida. Si la captura de Pizarro, ejecutado en Cuzco en 1548, contribuye a restablecer la autoridad de la Corona, no logra en cambio calmar los ánimos.

El despojo de que se juzgan víctimas los conquistadores es la causa del divorcio entre españoles de América, o criollos, y españoles de España; misma que, lejos de atenuarse con el tiempo, no deja de aumentar ni de adquirir un cariz cada vez más político tras de haber sido espiritual y afectivo. Señala el principio de la búsqueda de un destino diferente del de la metrópoli europea, emprendida por los criollos, y que la política discriminatoria de la Corona para con ellos no hace sino estimular. En efecto, considerados sospechosos por la administración real, los criollos son excluidos de los cargos y dignidades civiles, militares y eclesiásticos, que en las colonias de América volvieron completamente a manos de los peninsulares. Si su situación económica apenas sufre a causa de esta exclusión, su amor propio resulta profundamente herido. Como uno de ellos escribiera con amargura en el siglo XVII, los españoles "nacidos en esta tierra son como extranjeros en su propia patria".

De hecho, es América la que los criollos consideran

su verdadera patria. Los sentimientos inspirados por el continente que los vio nacer se vuelcan en obras literarias. El poeta petrarquizante Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) canta la eterna primavera del Anáhuac. En la celda de su convento, Juana de Asbaje (1648-1695), cuyo nombre de religiosa es sor Juana Inés de la Cruz, celebra con un tono más personal la generosidad de la tierra mexicana que llena de frutos a sus hijos, aun cuando la insaciable España le quite todo cuanto tiene. En la misma época, Francisco Antonio Fuentes y Guzmán profesa una devoción absolutamente filial por el terruño guatemalteco, al que elogia en su *Recordación florida*. Un espíritu patriótico impregna los trabajos científicos que, a todo lo largo del siglo XVIII, la élite criolla consagra a la refutación del discurso que los sabios europeos pronuncian acerca del Nuevo Mundo. Cuando Buffon pretende que América es un continente joven, apenas naciente, más propicio a los reptiles que a los mamíferos; cuando Pauw sostiene que el clima caliente y húmedo condena toda forma de vida a la degeneración, Francisco Javier Clavijero en México, Juan Ignacio Molina en Chile, Hipólito Unanue en Perú y Juan de Velasco en Ecuador se empeñan en mostrar la fuerza de la naturaleza americana, la riqueza de la flora y de la fauna, y la grandeza de las realizaciones del hombre, cuya inteligencia no es más obtusa, ni su voluntad más débil o su carácter más indolente que en Europa. Y cuando Martí declara que es un desierto cultural, Juan José Eguiera emprende la formación de un diccionario bibliográfico de los autores "de nación mexicana", a fin de ilustrar la gran tradición de la erudición criolla. Mientras que

los colonos angloamericanos responden con un silencio despreciativo a lo que consideran prejuicios estúpidos, los españoles de América reaccionan con pasión a los alegatos ofensivos de la ciencia europea.

Al mismo tiempo que se arraigan en tierra americana, los criollos descubren el pasado indígena del continente, lo valoran y se lo apropian. Elevan a las civilizaciones precolombinas a la dignidad de la Antigüedad clásica. La construcción de su identidad pasa a través del establecimiento de una filiación espiritual con aztecas e incas, que para ellos acaban siendo lo que griegos y romanos son para los europeos. En 1680, Sigüenza decora con la efigie de los emperadores aztecas los arcos de triunfo erigidos para la llegada del nuevo virrey, e invita al representante de la Corona a adaptar su conducta a la de los antiguos soberanos de Anáhuac, propuestos como modelo de todas las virtudes cívicas. Clavijero (1721-1787) escribe una *Historia antigua de México* "para servir lo mejor posible a [su] patria y restablecer en todo su esplendor una verdad ofuscada por una multitud de escritores modernos" que afirman, como Robertson en Inglaterra, Raynal en Francia o Muñoz en España, que ninguna cultura americana logró elevarse jamás hasta el umbral de la civilización. El sabio jesuita compara a Cholula con Roma, hace de Texcoco la Atenas de Anáhuac, y ve en el rey poeta Nezahualcóyotl al Solón americano. Su intención es probar que la Nueva España no tiene nada que envidiar a la historia del viejo continente: su pueblo ha conocido igualmente la grandeza y la gloria, antes de que la colonización española causara en él el mismo efecto desastroso que la dominación otomana causó en el pueblo griego.

La mistificación valorizante de la historia antigua del Perú se realiza desde los inicios del siglo XVII. Garcilaso de la Vega [el Inca] (1539-1616) es su autor. Este hijo de un conquistador español y de una mujer de la alta aristocracia indígena, impone de manera perdurable la visión de un imperio inca sometido por la sabiduría de sus soberanos a las leyes de la razón y cuya prudente administración organiza el bienestar de todos y vela por la felicidad general; en donde el robo, la mentira y la pereza son tan desconocidos como la indigencia. Sus *Comentarios reales de los incas* llevan a pensar que la Arcadia existía en los Andes antes de la llegada de los europeos. Publicada en 1723, la segunda edición del libro circuló por toda Sudamérica. Ahí fue objeto de una lectura militante tanto entre los círculos criollos como en el seno de la pequeña nobleza india, la que sobrevivió mejor que en México, y que intentó frenar su inexorable decadencia restableciendo una tradición cultural que había repudiado inmediatamente después de la conquista española. En 1782, la administración del reino, consciente de que la obra de Garcilaso alimentaba la disidencia de las mentes y de los corazones al imputar a España el fin de una edad de oro andina, prohibirá la venta de los *Comentarios reales* en América y hará retirar el libro de todas las bibliotecas americanas.

El entusiasmo que suscitan los incas se extiende a algunos rasgos de cultura con los que se les asocia. De esa manera, el quechua se convierte en lengua literaria luego de las tentativas efectuadas por Juan de Espinoza Medrano (1632-1688), llamado "El Lunarejo", para plegarlo a las reglas de la prosodia española. Algunos éxitos teatrales del siglo XVIII, como *Usca Paucar*, de inspira-

ción calderoniana, u *Ollantay*, escenifican a personajes de la historia inca que expresan en versos quechuas sentimientos muy europeos. En las provincias del interior andino los criollos también utilizan con frecuencia el quechua en la vida de todos los días, a fin de acentuar aún más la distancia a la que se sitúan respecto de los *chapetones*, los odiados peninsulares. Los temibles marqueses de Valle Umbroso sólo aceptan responder en esta lengua a las autoridades españolas, contra las que azuzan de manera permanente a la clase humilde de la región de Cuzco. Uno de ellos, inventándose un antepasado inca, renuncia al título nobiliario europeo para hacerse llamar *apu* ("señor"). Otro pide que se haga el árbol genealógico de los antiguos emperadores andinos y patrocina a los artistas que cultivan el estilo incaizante, entonces en gran boga. Sin embargo, todos dan muestras de una crueldad idéntica frente a la población indígena, a la que tienen avasallada en sus inmensas propiedades. Y es que los criollos solo se identifican con los indios muertos. El neoincaísmo y el neoaztequismo, cuya moda promueven, manifiestan un indigenismo puramente arqueológico. Los dos movimientos nacen de una desviación del pasado indígena que utiliza en su provecho una categoría etnosocial cuyos intereses son contrarios a los de los legítimos herederos de ese pasado. Al final de la era colonial, Francisco de Miranda consagra esta captación hereditaria cuando hace de sus compatriotas "los sucesores de aquellos indios ilustres que, al no querer sobrevivir a la esclavitud de su patria, prefirieron una muerte gloriosa [...] ante los muros de México, de Cuzco o de Bogotá, antes que arrastrar las cadenas de la opresión". De los indios

vivos envilecidos por la explotación, nadie dice palabra. Basado como está en una concepción de la patria que no les reserva ningún sitio, el patriotismo criollo difícilmente puede desembocar en un verdadero movimiento nacional.

Dos grandes mitos de carácter sincrético, sin embargo, van a hacer del reconocimiento de la tierra americana, en su dignidad y en sus derechos, una reivindicación popular. El primero se elabora hacia mediados del siglo XVII, a partir de la creencia según la cual la Virgen de Guadalupe apareció en 1531, cerca de la capital de México, en el lugar en que antes se erigía el templo de la diosa madre Tonantzin. Los criollos ven en esta aparición milagrosa, cuya realidad refutan las autoridades civiles y eclesiásticas españolas, la prueba de que el Nuevo Mundo no está abandonado por Dios, así como no está condenado por la naturaleza. El culto que organizan frente al de la Virgen del Pilar de Zaragoza, venerada por los peninsulares, celebra el carisma con que la mariofanía ha dotado al continente americano y que lo coloca en el mismo rango que a Europa en el plano de la gracia. Rápidamente adquiere el aspecto de un culto patriótico, mismo que tiene hasta hoy en México, convirtiéndose en la expresión religiosa de una disidencia que aún no puede manifestarse políticamente.

El segundo mito, por la misma época, cristaliza alrededor de la figura de Santo Tomás. Según una tradición paleocristiana, el apóstol Tomás habría partido hacia la India después de la muerte de Cristo. Un fraile agustino del Perú, Antonio de la Calancha, presupone que estuvo en las Indias Occidentales, es decir en América,

cuyas poblaciones había convertido. La creencia en una evangelización del continente americano dieciséis siglos antes de la llegada de los europeos se propaga por todo el continente. Se señala el paso de Santo Tomás por México, en donde los aztecas habrían hecho del apóstol su héroe cultural divinizado, Quetzalcóatl; en los Andes, donde los incas lo deificarían con el nombre de Huiracocha; en Brasil, donde sería el dios Pay Zumé. El jesuita Manuel de Nobrega afirma haber visto la huella de su pie en territorio tupinamba. Vistas como parodias demoníacas por el clero peninsular, las semejanzas que ofrecen las religiones indígenas con el cristianismo —la noción de trinidad, el símbolo de la cruz, la práctica del ayuno y de la penitencia, el culto de una virgen milagrosamente madre existen entre muchas de ellas— son consideradas por los criollos como otros tantos vestigios de una antigua cristianización que se remontaba a los tiempos apostólicos. Tales semejanzas acreditan una creencia que introduce la disidencia en la vía del separatismo. Si América recibió efectivamente el evangelio de Santo Tomás, en el mismo momento en que España lo recibía de Santiago, la conquista de aquélla por los españoles, en virtud de la misión evangelizadora de la que se juzgaban investidos, pierde toda legitimidad, y la tutela que le impone la metrópoli europea está desprovista de fundamento legal. Es lo que sostiene el dominico fray Servando Teresa de Mier, quien combina subversivamente el mito de la Virgen de Guadalupe y el de Santo Tomás en un célebre sermón pronunciado en 1794, luego del cual será forzado al exilio.

Las grandes insurrecciones que, la víspera de la In-

dependencia, sacuden hasta sus cimientos al imperio español de América, demuestran la capacidad movilizadora de esos mitos, al mismo tiempo que señalan el estancamiento en el que desembocó el patriotismo criollo. En 1780, la región de Cuzco se subleva contra el poder español. La rebelión se extiende por todos los Andes para llegar, por el norte hasta Venezuela, y por el sur hasta las provincias de la Plata, en la actual Argentina. Los insurgentes exigen la destitución de las corruptas autoridades peninsulares, la abolición del trabajo forzado, la supresión del tributo y de las obligaciones de compra, pero no ponen en tela de juicio la propiedad patrimonial ni los grandes intereses privados. Su jefe, José Gabriel Condorcanqui, que tiene un antepasado inca, se propone efectivamente consolidar su alianza con el sector criollo, en cuyo seno ha madurado el movimiento. Conjuntamente con el nombre de Tupac Amaru II, que adopta en recuerdo del soberano —una de cuyas hijas había contraído matrimonio con un bisabuelo suyo—, utiliza el de José I con miras a hacerse reconocer por los no indios. No obstante su captura y su ejecución en 1781, la insurrección se radicaliza. Los indios, que toman el control de la misma, combaten a los individuos y los bienes de todos los blancos. En la ciudad de Oruro hacen una matanza de españoles, pero también de criollos y de mestizos —quienes sin embargo los habían acogido como libertadores—. No sin dificultades las fuerzas del reino, bajo cuya protección acabó por alinearse toda la población india, llegan a restaurar en 1783 una aparente calma.

La insurrección que estalla en México en 1810 sufre la misma evolución. Dirigida por un cura de provincia,

Miguel Hidalgo, al que sucederá otro sacerdote, José María Morelos, parte de la región del Bajío y abarca todo el centro y el oeste del país. Los insurgentes combaten bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe para establecer una república del Anáhuac. Pero esta lucha, de carácter político, adquiere poco a poco un fuerte contenido social que le arrebata los apoyos de que disfrutaba entre los colonos.

Estas insurrecciones, en las que la historiografía tradicional ve los movimientos precursores de la independencia, en realidad producen el efecto contrario del que comúnmente se les atribuye. Inhiben las tendencias secesionistas que desde mucho tiempo atrás se han puesto en práctica en la sociedad colonial. Al obligar a los criollos a aproximarse a los peninsulares para hacer frente al peligro que representan las masas indígenas en movimiento, contribuyen a atrasar la ruptura del lazo que mantiene dependiente de Europa al continente americano.

Los porvenires de la independencia

Cuando llega la independencia, la tradición del patriotismo criollo ya se ha extinguido, y el pensamiento nacionalista no le pedirá nada prestado. En 1816, el general Belgrano había recomendado al congreso de Tucumán la instauración de una monarquía moderada en los Andes, con los incas como soberanos. Pero la idea de "restablecer esa casa desposeída en la forma más inicua", como decía Belgrano, no prospera. Los diferentes proyectos que pretenden poner a un des-

cendiente de Moctezuma al frente de México, el último de los cuales es fraguado por dos sacerdotes en Ecatzingo, en 1834, fracasan uno tras otro.

La América independiente vuelve con decisión la espalda a su pasado precolombino. El Alto Perú se convierte en Bolivia, como muestra de agradecimiento a su libertador Simón Bolívar, y la Nueva Granada adopta el nombre de Colombia en homenaje a Cristóbal Colón, mientras que la Nueva España opta por llamarse oficialmente México en lugar de Anáhuac. De todos los símbolos de los que se rodean los Estados nacidos sobre las ruinas del imperio español, muy pocos evocan a las antiguas civilizaciones indígenas, cuyo recuerdo parece haberse desterrado repentinamente. Esas jóvenes repúblicas hacen tabla rasa de la historia para construir la nación sobre la base de principios abstractos inspirados en los Estados Unidos jeffersonianos y en la Francia revolucionaria. Las élites que toman en mano su destino conciben la nación como una simple asociación contractual de individuos libres e iguales que viven según las leyes que voluntariamente se otorgaron. Al plantear la cuestión nacional en términos puramente político-jurídicos, sólo reconocen al indio en tanto que sujeto de derecho. La indianidad representa a sus ojos la proyección social de uno de esos estatutos personales con los que España ha investido a blancos, mestizos e indígenas, en el seno de una sociedad de categorías. La nueva planificación legal que instaura la igualdad entre los ciudadanos, supuestamente habrá de eliminar esta secuela del colonialismo, así como todas las diferencias étnicas, en una sociedad de clases.

Conforme al principio de igualdad, el general San Martín decreta en Perú, en 1821, que, en lo sucesivo, los indígenas no estarán ya sometidos a los servicios personales y no deberá más llamárseles "indios". El Congreso mexicano, que igualmente expulsó ese término del vocabulario oficial, al año siguiente prohibió toda referencia étnica en los actos públicos o privados. Excepto en Ecuador, donde las leyes de Indias fueron provisionalmente prorrogadas en 1830, el sistema de protección del que disfrutaban los ex indios es desmantelado en todas partes. Las comunidades indígenas, consideradas un arcaísmo colonial, pierden su personalidad jurídica y su existencia legal. El decreto firmado por Bolívar el 4 de julio de 1825, en Cuzco, prevé que sus bienes raíces sean repartidos y distribuidos, en medio de la propiedad, entre todos los comunes que eran sus usufructuarios colectivos. Este texto, que reposa sobre la idea de que la propiedad colectiva combate el esfuerzo individual, se propone crear una clase de pequeños productores independientes, capaz de garantizar la prosperidad de la economía y la estabilidad de las instituciones políticas. Señala el principio de un vasto movimiento de privatización territorial que será sostenido por las legislaciones agrarias nacionales en todos los países de América Latina en el transcurso del siglo XIX.

El indio se convierte así en ciudadano, y deja de existir. En México, el gran ideólogo del liberalismo, José María Luis Mora, advierte con regocijo que ya no hay criollos ni indígenas, sino sólo ricos y pobres. Carlos María de Bustamante no se deja engañar por semejante ilusión. Antiguo compañero de armas de More-

los, se burla de la reiterada afirmación de que la indianidad se disuelve en la ciudadanía. Con mayor gravedad, hace notar el elevado precio con el que esta ciudadanía, por lo demás completamente teórica, se adquiere. Pero aquellos que, como él, denuncian las consecuencias, imprevistas aunque bastante reales, de la legislación liberal a propósito del destino de la población india, son acusados de simpatizar con el antiguo régimen colonial.

No obstante, tales consecuencias son de peso. Los indios casi no aprovechan las parcelas que se les atribuyen. Mal informados acerca de sus nuevos derechos, mal armados para hacerlos valer y defenderlos desde que dejaron de disponer de un procurador titulado, con frecuencia se ven despojados de sus tierras por las fincas aledañas y reducidos al estado de siervos expulsados. La privatización de los fondos comunitarios, en lugar de multiplicar el número de pequeños propietarios, contribuye a consolidar el *latifundio* colonial y a extender el vasallaje indígena. La coyuntura depresiva en que la independencia hace entrar por largo tiempo a América Latina, y que trae consigo la reorganización de la vida económica en el marco comunal, acentúa por lo demás la concentración de la tierra. Favorece la constitución de poderes territoriales regionales que usurpan las prerrogativas que un Estado débil es incapaz de ejercer. Los grandes terratenientes ponen a circular su propia moneda, hacen su propia justicia, son dueños de sus propios ejércitos. Son también los amos de una multitud de indios, a los que ponen bajo su dependencia directa concediéndoles tenencias en condiciones precarias, otorgándoles préstamos con

réditos de usura o vendiéndoles a crédito bienes a precios aumentados. La deuda del indio, que crece al paso de los años, pasa de una generación a otra, ligando definitivamente a la gleba al deudor y su descendencia. La práctica del endeudamiento, que se generaliza, garantiza la mano de obra a la propiedad, sin la cual no tendría ningún valor.

Los indios que logran conservar sus tierras pierden la autonomía de la que disfrutaban en el marco de las antiguas comunidades. Los cargos edilicios, que les correspondían por derecho, en lo sucesivo ya no son suyos; por haberse vuelto legalmente accesibles a todos, indios y no indios sin distinción, son acaparados por mestizos u otros elementos importunos que los utilizan para someter la población local a toda clase de prestaciones en su provecho. A pesar de las leyes, los decretos y las circulares, la prohibición de los servicios personales no pasa de ser efectivamente letra muerta. Las obligaciones de compra a los funcionarios del reino sólo desaparecen para permitir que cualquier poseedor de una parcela de autoridad establezca con los indios relaciones dispares de intercambio con carácter coercitivo. En cuanto al tributo, abolido al día siguiente de la independencia, muy pronto se restablece en tanto que "contribución indígena" bajo la presión de rudas necesidades financieras. Esta capitación, junto a los derechos de aduana, será durante mucho tiempo la principal fuente de ingresos del Tesoro público en las repúblicas andinas. Paralelamente, las franquicias fiscales de las que gozaban los indios bajo el régimen español son suprimidas, mientras que el servicio militar, al que nunca habían sido forzados, se vuelve obligatorio.

De hecho, son los únicos en cumplir con él. Será, no obstante, necesario entregarse a una verdadera persecución para obligarlos, dado lo odiado de este impuesto de sangre.

La independencia se traduce en todas partes en una degradación sensible de la condición del indio. El régimen republicano refuerza el sistema de explotación en el que España había hecho entrar a la población indígena, despojándola de sus defensas mediante la intensificación de sus aspectos "feudales". El colonialismo externo es reemplazado por una forma brutal de neocolonialismo interno que se mantendrá localmente en algunos países de América Latina hasta la mitad del siglo XX, sin experimentar entre tanto considerables modificaciones estructurales.

II. EL PENSAMIENTO INDIGENISTA

La persistencia de la indianidad, a pesar de todas las leyes liberales y dentro de una sociedad de clases, se manifiesta repentinamente hacia mediados del siglo XIX. En México, la guerra con los Estados Unidos, que principia en 1846 y va muy pronto a la catástrofe, se termina dos años más tarde con la pérdida de la mitad del territorio nacional. El resquebrajamiento del poder, provocado por la intervención extranjera, incita a los indios a sacudirse el yugo de los hacendados y de las autoridades locales. Se producen levantamientos en todo el país, particularmente en el sur, donde los mayas se apoderan de la mayor parte de Yucatán. En Perú, la desastrosa guerra con Chile, que opone a los dos países entre 1879 y 1883, degenera igualmente en guerra social. En varias regiones, los indios que se organizan en guerrillas para combatir al invasor chileno, vuelven sus armas contra los peruanos blancos y mestizos. En Bolivia, la guerra civil de 1898 sufre el mismo desvío. Las multitudes indígenas, movilizadas por el partido liberal con miras a arrebatarle el poder a los conservadores, no tardan en emanciparse para llevar a cabo su propia lucha contra todos los no indios. Esas "guerras de colores", también llamadas "guerras de castas", sistemáticamente interpretadas como guerras de la barbarie contra la civilización, no representan sino los momentos cumbre de una agitación india que se desarrolla a todo

lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y que en los países andinos se prolongará hasta los años veinte del actual.

El racismo

Al surgir en medio de la violencia, el indio desgarra el velo de la ficción en que vivía la América Latina desde la independencia. Francisco Pimentel (1832-1893) señala que en México "hay dos pueblos en un mismo territorio, y lo peor es que esos dos pueblos son hasta cierto punto enemigos [...] El hombre de la raza de bronce vislumbra con gran placer la destrucción de las otras razas, y espera que la hora propicia para salir de su letargo y restablecer en el país la supremacía que siente pertenecerle llegue lo más pronto posible". Y concluye: "Mientras los indígenas sigan en el estado en que se encuentran actualmente, México no podrá aspirar verdaderamente al rango de nación". Estará expuesto de manera permanente al riesgo de convulsiones internas que lo hacen tan vulnerable a cualquier agresión extranjera. De esa manera, las "guerras de castas" hacen tomar conciencia de que el indio plantea un problema y de que la nación todavía está por hacerse. Esos conflictos llevan a una consideración que sitúa el problema indio en el centro de la cuestión nacional, de cuya solución depende el advenimiento de la nacionalidad. El indigenismo, en sus diferentes versiones, nace de la búsqueda de esta solución.

El proyecto nacional puesto entonces en marcha se inspira en el positivismo, al que se adhieren los círculos intelectuales de América Latina a partir de 1860.

Se basa en una definición renovada de la nación. Según Pimentel, la nación es una "agrupación de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea y que tienden a un mismo fin". Deja de ser esa asociación contractual cuya generación desde la independencia se había esforzado por establecer estatutos para convertirla en un cuerpo, en una comunidad de pensamiento, en una colectividad solidaria y homogénea, irreductible a la suma de sus miembros, y que se proyecta en la historia para realizar un destino. Semejante concepción de la nación crea entre nacionalidad e indianidad una relación de incompatibilidad que hace a estos dos términos mutuamente exclusivos.

En cuanto al indio, es interpretado en función del paradigma racista que regía en ese entonces. La población indígena representa a una raza que los indigenistas reconocen inferior. Pero a diferencia de los racistas, quienes hacia finales del siglo XIX ven reforzada su posición con la llegada del darwinismo social, aquéllos no reconocen un carácter natural en esa inferioridad. En su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediarla* (1864), Pimentel la atribuye a la colonización española que, al mantener a los indios al margen de la corriente civilizada, contribuyó a aumentar el retraso histórico que mostraban los pueblos americanos respecto de Europa en el momento de la conquista. La raza india no es, entonces, inferior por naturaleza; es una raza inferiorizada por la dominación depreciadora que ha padecido. Si no ha podido progresar, no por ello es inepta para el progreso. Pimentel presenta como prue-

ba de sus capacidades intelectuales el ángulo facial del indio, que se parece al de la raza más inteligente, la raza europea.

Treinta años más tarde, el peruano Javier Prado recurre a los mismos argumentos. Efectivamente, la situación en que la raza india permanece estancada no tiene para los indigenistas un auténtico fundamento biológico. Consecuencia de un proceso histórico determinado por la política de España en América, tal situación resulta del régimen instaurado por las leyes de Indias, que se juzgó discriminatorio y segregacionista a despecho de las intenciones protectoras que hayan podido animarlo. Una vez debilitados los sentimientos antihispánicos luego de la derrota militar que los Estados Unidos infligieron en 1898 a la antigua metrópoli europea, se buscarían otras explicaciones en la influencia del ambiente, en las costumbres alimentarias o en el estado social, por ejemplo. Sin embargo, ninguna habría de poner en duda que, colocado en las mismas condiciones que el blanco, el indio pudiera tarde o temprano igualarlo.

Aun cuando sus aptitudes en tanto que ser cultural están plenamente admitidas, el indio no deja de estar condenado a desaparecer en tanto que ser racial. El destino que los indigenistas le asignan es el de su fusión con la población criolla, con objeto de engendrar una raza mestiza que sea la raza auténticamente nacional. El mestizaje biológico ofrece la solución definitiva al problema indio, al mismo tiempo que la de la cuestión nacional en todos sus aspectos. La miscibilidad no sólo abatirá en la realidad cotidiana las barreras que aíslan a los diversos componentes de la población, sino

que además resolverá las contradicciones políticas y sociales que desgarran al país y amenazan su existencia. Gracias a ella, el pueblo al fin "nacionalizado" podrá avanzar con seguridad por la vía del progreso.

De esa manera se consuma la ruptura entre el indigenismo y el darwinismo social. Spencer y sus discípulos latinoamericanos, como Carlos Octavio Bunge o José Ingenieros, sostienen que la mezcla del pueblo conquistador con el pueblo conquistado conduce de manera infalible a la degeneración física y moral, y hacen el inventario de todas las taras que supuestamente afligen al mestizo. Justo Sierra (1848-1912) protesta con vehemencia contra semejante afirmación, la que juzga dogmática y desprovista de valor científico, ya que procede de una deficiente observación de los hechos. Según Sierra, la familia mestiza, a propósito de la cual comprueba con regocijo que "empieza a remover las riquezas enterradas en nuestro suelo", representa "el factor dinámico de nuestra historia". Por ese motivo, está llamada a "reabsorber en su seno los elementos que la engendraron", a fin de terminar de construir la nación. El mestizo es el hombre nuevo en que el país tiende a proyectar su concepción totalizante del destino colectivo y a quien confía el estandarte de la nacionalidad.

La apología más argumentada, cuando no la mejor apuntalada, sobre el mestizo, se encuentra en *Los grandes problemas nacionales*. Andrés Molina Enríquez (1866-1940), quien publica este libro en el año de 1909, en México, intenta demostrar la superioridad del mestizo frente al indio, pero también frente al criollo. En efecto, los criollos pertenecen a una raza, la raza europea,

que no ha dejado de luchar con otras razas a todo lo largo de su historia. Debido a la selección operada por la competencia interracial, se sitúan en un alto grado de civilización, lo que se traduce en una gran eficacia para la acción. En cambio, están mal adaptados al medio americano, que no es el suyo, de lo que resulta una escasa capacidad de resistencia. Inversamente, los indios pertenecen a una raza que ha vivido en el aislamiento hasta principiar el siglo XVI, al margen de la competencia interracial. Poco evolucionados, están no obstante bien adaptados, de suerte que su capacidad de resistencia es considerable. Las cualidades complementarias de las dos razas se trasladan al mestizo, que hereda la eficacia para la acción del criollo y la resistencia del indio. Según semejante construcción lógica, la raza mestiza que se forma en América Latina no puede dejar de ser superior a la nueva raza blanca que, al mismo tiempo, toma forma en los Estados Unidos. Esta última está compuesta por elementos raciales distintos pero emparentados, provenientes en esencia de Europa y por lo tanto muy evolucionados, pero que carecen de resistencia debido a que no están adaptados a su tierra de adopción, lo que permite que Molina Enríquez se lance a esta profecía optimista: "Los mestizos terminarán por absorber a los indios y completarán la fusión de los criollos y de los residentes extranjeros dentro de su propia raza y, por consiguiente, la raza mestiza se desarrollará con toda libertad. Una vez que así sea, no sólo resistirá a la inevitable colisión con la raza americana del norte, sino que surgirá victoriosa de ese conflicto".

Sin embargo, el gran cantor del mestizaje es otro

mexicano, José Vasconcelos (1881-1959). En *La raza cósmica* de 1925, e *Indología. una interpretación de la cultura iberoamericana* de 1926, este filósofo lírico y visionario invoca a Mendel contra Darwin y Spencer para afirmar que los cruces genéticos mejoran a todas las especies, incluyendo a la humana. El hombre que desea perdurar en su situación, dice, en realidad declina. De esa manera, el mestizaje es "la esperanza del mundo" y el evangelio que América Latina, en donde las razas no han cesado nunca de cruzarse, ha de predicar a la humanidad. La raza latinoamericana en formación representa el crisol en el que todas las otras razas están destinadas a fundirse. "El destino ha querido que las razas que viven en América Latina no se mantengan separadas, sino que mezclen su sangre. El mestizo de indio y de blanco-y el mulato de blanco y de negro nacidos de esa mezcla constituyen los gérmenes de un tronco humano que remplazará a todas las demás razas conocidas hasta hoy." Como Gobineau, Vasconcelos piensa que las razas tienden a fusionarse. Pero mientras que para Gobineau la fusión racial conduce a la especie humana a su pérdida, para Vasconcelos deberá llevar a la humanidad hacia su plenitud. La quinta y última raza, la "raza cósmica, fruto de todas las razas anteriores y superación de todo el pasado", creará una civilización universal cuyo centro estará localizado en los trópicos americanos. Su llegada señalará el paso al estadio supremo de la historia, al estadio espiritual o estético, en el que todos los hombres comulgarán en la contemplación de la belleza.

Sin embargo, una dificultad subsiste. Si la raza nacional resulta del cruce entre criollos e indios, algunos

rasgos físicos de estos últimos deberían reaparecer, más o menos atenuados, en su nuevo fenotipo. Ahora bien, en una época en que la raza blanca encarna el progreso y en países que tienen como modelo a Europa, semejante perspectiva es inaceptable. De esa manera, aparece una contradicción entre la necesidad reconocida del mestizaje y la intención manifiesta de crear a través de él una nación blanca. Esta contradicción no escapa a Pimentel, quien la formula y la resuelve de un solo impulso: "Pero la mezcla de indios y de blancos, dirán algunos, ¿no produce acaso una raza bastarda, una raza mixta? La raza mixta, respondemos nosotros, será una raza de transición; al cabo de un breve tiempo, todo el mundo será blanco". En otros términos, los caracteres somáticos de los indios tendrían que ser recesivos, mientras que los caracteres somáticos de los criollos serían dominantes. En el espacio de unas cuantas generaciones, el mestizaje habrá de borrar los primeros y de difundir los segundos en toda la población. Vicente Riva Palacio (1832-1896) se propone fundar científicamente "la ley de la preponderancia del blanco en la transmisión de los caracteres". Según él, el indio, a diferencia del criollo, no posee caninos; en su lugar, tiene premolares. Pero el mestizo, por su parte, no deja de tener caninos. Del mismo modo, el mestizo presenta siempre una cierta vellosidad, mientras que el indio está desprovisto de todo vello corporal. Riva Palacio calcula entre uno o dos siglos el tiempo que le hará falta a México para purgarse de su fondo biológico indio y "blanquearse" completamente. Al término de este periodo de transición todos los mexicanos serán de raza europea, sin

que su ascendencia indígena se revele de otro modo que a través de algún pequeño detalle que los distinguirá como nación entre las demás naciones blancas, de la misma manera que los italianos se distinguen de los españoles y de los alemanes.

Si bien el indigenismo racista domina todo el pensamiento nacionalista en México hasta la revolución de 1910, no ocurre lo mismo en varios países de América del Sur, en donde prevalecerá durante mucho tiempo un darwinismo criollizado. Argentina, en donde la población indígena es muy minoritaria, puede rechazar el mestizaje sin comprometer sus oportunidades de convertirse en una nación dentro de la perspectiva que le trazaron Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento, sus "padres fundadores". Pero semejante rechazo condena a otros países, en los que la presencia está más afirmada, a renunciar a todo porvenir nacional y a quedarse por eso mismo al margen del progreso. De ahí el pesimismo desesperado de toda una serie de ensayos, con nombres generalmente reveladores, surgidos a la luz apenas llegado el siglo XX, como *El continente enfermo* del venezolano César Zumeta, o *Pueblo enfermo* del boliviano Alcides Arguedas. Fuera del mestizaje, no hay salvación.

El culturalismo

La fascinación que Europa ejercía en América Latina toca a su fin con la primera Guerra Mundial. El modelo que los europeos habían propuesto o impuesto al resto del mundo durante el siglo XIX pierde su valor

ejemplar. Por lo demás, ellos mismos reconocen que Occidente declina y que su civilización es mortal, como lo escribe Spengler en libros que tienen una amplia difusión del otro lado del Atlántico. En México, Manuel Gamio (1883-1960), en *Forjando patria* (1916), confirma el fracaso en el que desemboca la imitación servil de lo extranjero. Todos los esfuerzos desplegados por los países de América Latina para hacerse semejantes a Europa los han convertido en caricaturas de nación. La crítica a ese mimetismo estéril es tan fructífera, que la revolución a la que se lanzó México parece abrir una vía auténticamente latinoamericana hacia lo que aún entonces se conoce como progreso, y que muy pronto será designado con el nombre de modernidad. En síntesis, a partir de la primera década de este siglo, América Latina tiende a replegarse en sí misma para buscar en su seno la identidad que verdaderamente le pertenece.

Se produce un retorno al pasado indígena, que se redescubre y recobra. La arqueología, que empieza a constituirse como disciplina científica, hace retroceder los límites temporales de ese pasado. Las ruinas exploradas por Gamio, en Teotihuacán, durante la revolución mexicana; por Alfonso Caso (1898-1970) en Monte Albán, en los años treinta; por el peruano Julio César Tello (1880-1947) en Chavín, hacia la misma época, en los Andes, son reconstruidas —más que restauradas— por el Estado, que las integra al patrimonio nacional e invita al pueblo a contemplarse en el espejo de su grandeza. Los resultados de las búsquedas de las que son objeto circulan más allá de las aulas académicas, adquiriendo una significación política y cargándose de un contenido ideológico.

Sin embargo, ese pasado que se había mantenido a distancia nunca fue totalmente olvidado. En 1880, Manuel Orozco y Berra había hecho aparecer incluso una documentada *Historia antigua y de la conquista de México.* El libro desglosaba minuciosamente la antigua cultura mexicana en sus elementos constitutivos, que eran clasificados según categorías universales explicadas en función de leyes universales que rigen la evolución de todas las sociedades humanas. Los aztecas eran una muestra suplementaria de pueblo semibárbaro que ofrecía todos los caracteres típicos de los pueblos situados en el mismo nivel de evolución. La disección a la que se les sometía los mostraba también como un pueblo muerto cuyos restos no podían ser reivindicados por la posteridad.

Muy distinta es la perspectiva que adopta Gamio en *La población del valle de Teotihuacán* (1922). En principio, Gamio no intenta situar a los antiguos mexicanos en una escala evolutiva de la humanidad con la intención de compararlos con otros pueblos. Adepto del "particularismo histórico" que le fue enseñado por el antropólogo Franz Boas en la Universidad Columbia de Nueva York, se aplica por el contrario a señalar lo que es específico de su cultura, y la hace propiamente incomparable. Después, demuestra que esta cultura es muy anterior a los aztecas, quienes son sus tardíos herederos. Posee una muy larga historia cuyos humildes orígenes se remontan a la época lítica y cuyos hitos fundamentales fueron la invención de la agricultura, la aparición de las ciudades y la formación del Estado. Por último, Gamio observa que semejante tradición cultural, tan hondamente arraigada en la profundi-

dad del tiempo, sobrevivió a la conquista europea, se mantiene clandestinamente durante toda la dominación española y aún en la actualidad permanece viva entre la población india. Las ideas religiosas de los indios —señala como ejemplo de esta singular continuidad— son las mismas que las de sus antepasados precolombinos, aunque embozadas bajo la apariencia del catolicismo.

De esa manera, la historia de América Latina no empieza con la llegada de los europeos, ni tampoco con el advenimiento de los aztecas y de los incas, sino siglos y milenios atrás. El indio es el artesano oscuro que teje su trama. Al volver a atar los hilos que los acontecimientos rompen una y otra vez, le proporciona una notable unidad. Criollos y mestizos están obligados a identificarse con la obra histórica del indio, una vez que la hayan aceptado plenamente. En efecto, la cultura indígena, que se consideraba extranjera, aparece como el único elemento particular de los países latinoamericanos y que los distingue del extranjero. El peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) propone por otra parte, con no poco éxito en su momento, sustituir con el nombre de Indoamérica la apelación de Iberoamérica o Latinoamérica para designar a toda la región.

El indio es la cara que América Latina siempre repudió u ocultó de sí misma, o que en todo caso devaluó. Sin embargo, él representa "la carne de nuestra carne, los huesos de nuestros huesos", como dice Moisés Sáenz (1888-1941). Al aceptar reconocerse en él y al incorporarlo como parte esencial de sí mismos, los latinoamericanos accederán a la nacionalidad. Incorporar

al indio no significa europeizarlo. En su búsqueda de un *México íntegro* (1939), Sáenz declara que, si bien hay que incorporar al indio a la familia mexicana, es igualmente necesario incorporar a México a la familia indígena. Pero tampoco se trata de indianizar a los no indios. Sáenz es claro: "Yo no pertenezco al grupo de los sentimentales que quieren conservar al indio como indio; no comparto la ilusión romántica y pueril de aquellos que tratan de indianizar a México; como tampoco quiero conservarlo en un pintoresquismo para turistas". Lo que él quiere es combinar la tradición india con la tradición europea, de tal modo que se produzca una cultura enteramente nueva y poderosamente original que acabe por ser la cultura nacional. "Al elaborar una cultura fiel a la vena indígena y enriquecida por las aportaciones occidentales, podremos realizar el milagro de engendrar en esta nuestra tierra *un modelo de civilización indolatina*" que Gamio, por su parte, sospecha que "maravillará al mundo por sus grandes valores".

En comparación con el indigenismo racista del siglo XIX, el enfoque del problema indio y de la cuestión nacional cambia de eje. El indio es aprehendido en función de un nuevo paradigma según el cual las divisiones significantes de la humanidad no son de naturaleza racial sino de carácter cultural. Ya en 1904, José López Portillo y Rojas, al final de un estudio por lo demás muy spenceriano de *La raza indígena*, llegó a la conclusión de que el individuo pertenece a la raza cuya civilización comparte. Gamio muestra que el criterio de la raza distingue mal a la indianidad, al evocar el caso de esos blancos de sangre aparentemente pura que viven

como los indios cuya lengua incluso hablan. Sáenz hace notar igualmente la incongruencia de ese criterio, al señalar que el indígena que cambia de condición social e intelectual y que emigra a la ciudad no se considera ya indio y deja de ser considerado como tal. Esto llevará a Caso a formular una definición fenomenológica de la indianidad sobre la base de la cultura tal y como ésta se ofrece a los ojos de los demás y tal y como se la vive desde el interior: "Es indio todo aquél que sienta pertenecer a una comunidad indígena, es decir, a una comunidad en la que predominan los rasgos somáticos no europeos, que hable de preferencia una lengua indígena, cuya cultura material y espiritual incluya una proporción considerable de elementos indígenas y, por último, que posea el sentimiento social de constituir una colectividad aislada entre las demás colectividades a su alrededor y de saberse distinta de las aglomeraciones de blancos y mestizos".

El mestizaje todavía es considerado como la solución de la cuestión nacional, pero su concepción se modifica. Aun cuando Gamio sigue situando durante mucho tiempo la fusión racial entre las condiciones que es necesario satisfacer para edificar la nación, el término de mestizaje no se refiere ya a la amalgama de las razas sino a la mezcla de las culturas. Al perder su sentido inicial de miscibilidad, adquiere el de aculturación. Concepto clave que Gonzalo Aguirre Beltrán (nacido en 1908) explicitará en *El proceso de aculturación* (1957), la aculturación se define como el proceso mediante el cual la cultura india y la cultura occidental, que por principio se plantean como complementarias, deben interpenetrarse, intercambiar entre ellas

préstamos, y reducir poco a poco sus diferencias, hasta el momento en que formen una sola y misma cultura. A estas dos culturas se les tiene por iguales, al no atribuirse ninguna superioridad de una frente a la otra. Sin embargo, los indigenistas están de acuerdo en reconocer que la cultura india sufre de graves carencias de orden científico y técnico, causantes de la pobreza de la población indígena así como de la precariedad de su existencia. Caso escribe en *Indigenismo* (1958) que la aculturación tiene precisamente como objetivo el de "cambiar los aspectos arcaicos, deficientes y, en numerosos casos, nocivos de esta cultura, en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la colectividad", especialmente en el terreno de la economía y de la salud.

Pero la aculturación no debe funcionar en un solo sentido. La transferencia de técnicas occidentales que realiza en provecho de los indios, supuestamente debe ir acompañada de una transferencia inversa, la de la cultura indígena hacia la cultura de los criollos y los mestizos. Los indigenistas retienen los elementos culturales indios que estiman positivos y dignos de ser difundidos por todo el cuerpo social: el sentido de la organización colectiva, la manera de percibir y de sentir, la manera de estar en el mundo que se expresa por medio de una producción artística cuyas cualidades son unánimemente celebradas. Al mismo tiempo en que Europa se entusiasma por el arte negro, América Latina descubre el valor estético del arte indio que el indigenismo señala como la única fuente posible de un arte auténticamente nacional.

En el proceso de aculturación, la educación está

destinada a desempeñar una función capital. Al reconocérsele al indio aptitudes intelectuales idénticas a las del blanco, los indigenistas racistas admitían de entrada que se le podía educar. Pero algunos, como Pimentel, pensaban que la educación no destruiría forzosamente el muro de incomprensión y de odio que separa a las dos razas, y temían que al poner al indio en igualdad respecto del blanco, dicha educación no desembocara en la posibilidad de que la raza conquistada se vengara de los innumerables ultrajes que sus conquistadores le infligieron durante tantos siglos. Otros no la preconizaban más que para acercar socialmente a los indios con los blancos a fin de favorecer los intercambios matrimoniales y contribuir indirectamente a la amalgama biológica. En cambio, el culturalismo hace de ella el instrumento esencial del mestizaje cultural. Liberado de toda determinación racial, el indio puede ser formado y transformado íntegramente por la educación, a la que los culturalistas atribuyen un poder soberano.

Aun cuando el pensamiento culturalista esté íntimamente ligado a la Revolución mexicana, la que lo hará proyectarse en toda América Latina, la ruptura con el siglo XIX no es total. El indigenismo culturalista prolonga la tradición del positivismo latinoamericano debido tanto a su pretensión de cientificidad como a su afán de hacer desembocar la reflexión intelectual en la acción política y social. En efecto, aquél se construye a partir de un análisis de la realidad india y nacional que se quiere científica. Se alimenta de las aportaciones de la antropología, estudiada por la generalidad de los indigenistas en los Estados Unidos y que se

desarrolla localmente tras el ejemplo de las búsquedas exitosas de algunos universitarios norteamericanos, como Robert Redfield. Para finalizar, ejerce una influencia determinante en la concepción, la formulación y la ejecución de la política que las instancias gubernamentales, las instituciones panamericanas y el sistema de las Naciones Unidas habrían de aplicar a las poblaciones indias en la totalidad de la región hasta la década de los setenta.

El marxismo

Si Marx es conocido en América Latina desde el siglo XIX, el marxismo latinoamericano no adquiere realmente fuerza sino a partir de la Revolución rusa de 1917, y bajo su influencia. Antes de esta fecha, la impugnación radical del orden social se funde en las doctrinas del socialismo llamado "utópico", y luego adopta de preferencia la ideología anarcosindicalista. Así, socialistas "utópicos" y anarcosindicalistas tienden generalmente a considerar al indio como el componente indiferenciado de un "pueblo" o de un "proletariado" uniformemente oprimido, sin reconocer nunca un carácter particular a su situación.

Sin embargo, un libertario, Manuel González Prada (1848-1918), fue quien puso los cimientos sobre los que el indigenismo marxista habría de edificarse más tarde. Al meditar acerca de la humillante derrota que los peruanos sufrieron durante la guerra con Chile, González Prada descubre la causa de la misma en la ausencia de todo sentimiento patriótico entre los in-

dios. La servidumbre en la que los mantienen los grandes terratenientes y que contribuye a apartarlos del resto de la población, impide que las masas indígenas, reducidas a la condición de parias, accedan a ese sentimiento de pertenecer a una patria. Tal servidumbre hace que Perú no sea más que un "territorio habitado". Para que se convierta en una nación, es necesario que el indio se emancipe y que sea destruido el poder territorial al que está sujeto. Así pues, el problema indio no es un problema racial. Tampoco es un problema cultural que encuentre su posible solución en la educación. Es un problema esencialmente económico y social. Tal es la conclusión a la que, en 1904, desemboca la larga meditación de González Prada acerca de la cuestión nacional.

José Carlos Mariátegui (1894-1930) parte del lugar al que su compatriota llegó. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), también él sostiene que "el problema indígena procede de nuestra economía. Se origina en el régimen de la propiedad de la tierra. Toda tentativa por resolverlo mediante medidas administrativas o policiales, mediante métodos de enseñanza o a través de la construcción de caminos, seguirá siendo un trabajo infructuoso o accesorio, en tanto subsista la feudalidad de los grandes propietarios". La propiedad subproductiva, cuya continua expansión desde la era colonial estudia Mariátegui, es un factor de estancamiento. La explotación a la que somete al indio lo empobrece y deprime, empobreciendo y deprimiendo al mismo tiempo a la nación. La opresión que hace pesar sobre él lo disminuye como hombre y lo devalúa como trabajador. Cuando el indio

ejerza libremente su actividad, sólo entonces podrá adquirir la calidad de productor y de consumidor que la economía moderna exige de todos. En resumen, mientras no se le desligue de estas "feudales" relaciones sociales de producción, no será útil al progreso, y Perú seguirá siendo una "nación en formación".

La línea de fractura con el indigenismo culturalista es franca. Según los culturalistas, los indios forman colectividades aisladas que viven al margen de los centros de la vida moderna, con los que sería conveniente ponerlos en comunicación para que, a su vez, se modernizaran. Los culturalistas no ignoran el aspecto económico del problema indio, pero piensan tratarlo mediante la difusión de nuevas y más eficaces técnicas y mediante la integración al mercado. Tampoco ignoran las relaciones de dominación y de dependencia que unen a los indígenas con los criollos y los mestizos. Sin embargo, Aguirre Beltrán, quien intenta tardíamente hacer su descripción en *Regiones de refugio* (1967), los ve como vestigios locales de un pasado colonial que desaparece y no les atribuye mayor importancia. Para los marxistas, en cambio, esas relaciones caracterizan en última instancia una formación social que es seguramente arcaica, pero cuya desaparición nada hace suponer. Por otra parte, Mariátegui muestra cómo los grandes terratenientes se apoyan en el capital extranjero para consolidar y perennizar su poder. Esta alianza entre el feudalismo y el imperialismo, que le permite calificar a América Latina de "semifeudal" y de "semicolonial", se opone al surgimiento de una burguesía y bloquea el desarrollo de un capitalismo nacional. Por esto es imposible la transición al socialismo por la

vía democrática burguesa. El socialismo resultará necesariamente de una ruptura revolucionaria. Y tal ruptura será efectuada por el indio, sustituto funcional del proletariado.

Los incas ejercen en el indigenismo marxista una fascinación fácilmente comprensible. La visión de la antigua civilización de los Andes, heredada de Garcilaso de la Vega, se presta a una interpretación que muestra a los indios como a los fundadores del comunismo perfecto. En *La justicia del Inca* (1926), el boliviano Tristán Marof (seudónimo de Gustavo Navarro, 1898-1979) destaca que ellos "formaban un pueblo que nadaba en la abundancia. Sus leyes eran rígidas, severas, pero justas. La economía estaba maravillosamente prevista y regulada. Los años buenos permitían atravesar los malos. La cosecha se repartía escrupulosamente y el Estado administraba un sistema armonioso [...] Todo mundo comía como era debido y cada cual era feliz. Se desconocía el crimen y la sombra tutelar del honor flotaba sobre todo el imperio. Sólo había un delito: la pereza". Mariátegui comparte ampliamente esta interpretación idílica, pero, no obstante, habrá de utilizar términos más sobrios para ofrecer su propia versión. Por una parte, esta interpretación hace de América Latina, y más exactamente de los Andes, el lugar de aparición de la organización comunista primitiva más avanzada conocida hasta entonces en el mundo, como dice Mariátegui. Por otra parte, postula una tradición latinoamericana de comunismo con modalidades y orientaciones particulares, como lo sostiene Marof. Así, responde indirectamente a la acusación, a menudo hecha a los marxistas latinoamericanos, de propagar

una ideología exótica incompatible con la idiosincrasia de la región.

El porvenir no se encuentra desde luego en el regreso al pasado. Pero, si bien el comunismo primitivo no tiene nada que ver con el socialismo "científico", puede conducir a él. Más aún cuando ha sobrevivido a todas las vicisitudes de la historia para venir a refugiarse en el seno de la comunidad indígena en la que aún hoy día manifiesta una singular vitalidad. En *Nuestra comunidad indígena* (1924) que influiría de manera importante en Mariátegui, y luego en *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936), el peruano Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) analiza el funcionamiento de la institución comunitaria en la que se perpetúa el *ayllu* precolombino. Ni la agresión constante de las haciendas ni la legislación agraria liberal pudieron acabar con esta unidad social que pone en ejecución, dentro de las tierras de propiedad colectiva, formas de organización de la producción basadas en la emulación y la cooperación. La persistencia de la comunidad da prueba de la tendencia natural del indio al comunismo. Manifiesta igualmente la gran adaptabilidad de la institución. La comunidad no sólo es capaz de resistir, sino también de evolucionar y, por consiguiente, de modernizarse. Castro Pozo cita como ejemplo el caso de Muquiyauyo, comunidad que se transformó espontáneamente en cooperativa de producción, de consumo y de crédito. El caso de Muquiyauyo puede generalizarse. Sólo hay que transferir la antigua tradición indígena del comunismo agrario a un marco institucional moderno de carácter cooperativo, y dar un nuevo contenido ideológico a la conciencia de las masas indígenas. El coo-

perativismo, es decir, "el *ayllu* rejuvenecido por el espíritu de Marx", implantará un socialismo con los colores de América Latina.

Todas estas ideas parecen muy poco ortodoxas a la Tercera Internacional, la que trata de tomar las riendas de los partidos comunistas de la región hacia finales de los años veinte. En la Conferencia Comunista Latinoamericana que se lleva a cabo en Buenos Aires en 1929 y que examina particularmente si la lucha antiimperialista debe incluir la lucha de los indios en favor de sus nacionalidades oprimidas, los representantes del Komintern afirman que la revolución habrá de modificar forzosamente las fronteras de los diferentes países, a fin de permitir el nacimiento de repúblicas indias. Sus interlocutores, nacionalistas en el más alto grado y que, en primer lugar y antes que nada, ven en el socialismo el medio más rápido y seguro de construir la nación, no pueden aceptar semejante tesis. Algunos esgrimen que, según la definición que de ella da Stalin, la nacionalidad no sólo es un grupo humano poseedor de un territorio, de una historia, de una lengua y de una cultura, sino que es también un mercado. De esa manera, como los indios no constituyen mercados internos, no podrían ser reconocidos en tanto que nacionalidades. Mariátegui declara que sólo forman una clase explotada. El reconocimiento de nacionalidades indias, dice, retomando la tesis defendida antaño por Radek y Luxemburgo desembocaría en la creación de Estados burgueses y tendría como única consecuencia la de retrasar la revolución. Si bien el Komintern logra hacer que la emancipación de las nacionalidades indias se inscriba por un tiempo en el programa oficial de

los partidos comunistas latinoamericanos, no conseguirá en cambio alinear a los voceros del indigenismo marxista en su propia posición.

El mexicano Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) se siente, empero, fuertemente impresionado por el método que la Unión Soviética emplea para resolver el problema de sus nacionalidades, al que califica de "genial" en *Un viaje al mundo del porvenir* (1936). Pero, aun si se inspira en este método, se niega —es cierto que después de algunas vacilaciones— a definir a México como Estado multinacional. Los únicos indios que, a sus ojos, podrían representar una nacionalidad son los mayas de Yucatán, aunque observa que el regionalismo yucateco no es tanto el reflejo de una reivindicación nacional indígena como la expresión de los intereses de una oligarquía criolla. Según él, lo que permitiría a los indios ejercer el poder ahí donde son numéricamente mayoritarios, sería una reforma administrativa que hiciera coincidir los límites de las colectividades territoriales con las de los grupos étnicos. El aprendizaje del español, cuya generalización estima indispensable, debería efectuarse en las lenguas vernáculas, para las que se establecería un sistema de transcripción. Por otra parte, la castellanización no le parece incompatible con una revaluación de las culturas indígenas, lo que devolvería al indio toda su dignidad y su orgullo. Sin embargo, confía en que la verdadera solución del problema indio provenga de la industrialización proletarizante. Al guardar sus distancias de la tendencia ruralista que domina al indigenismo, Lombardo Toledano preconiza la implantación de grandes centros industriales dentro del ámbito indígena, que

explotarían y transformarían los recursos locales, como sucede en el Cáucaso sovietizado. Dichos centros arrancarían a los indios del campo, proletarizándolos, y los despertarían a la conciencia revolucionaria.

En América del Sur el indigenismo marxista combate frontalmente al culturalismo, mientras que en México la Revolución, y la reforma agraria que acarrea, lo limitan a hacer una crítica generalmente tímida del mismo. El pensamiento de Mariátegui es emblemático del primero, como el de Gamio lo es respecto del indigenismo culturalista. Sin embargo, tal pensamiento no se proyectará realmente fuera del Perú sino a partir de los años sesenta, una vez que se pongan en evidencia las convergencias que ofrece con la doctrina maoísta.

El telurismo

Se designa con el nombre de telurismo a una corriente difusa del indigenismo que atribuye la formación de la nación a la acción de fuerzas de la naturaleza y que hace del indio, producto original de esas fuerzas a las que está sometido, el más auténtico representante de la nacionalidad. Esta corriente se origina en los países andinos, para después propagarse en América del Sur y llegar incluso a México, en donde Alfonso Reyes escribirá que el entorno del Anáhuac hace que los mexicanos de la actualidad se sientan más cerca de los aztecas que de ningún otro pueblo contemporáneo. El ensayo de pretensión literaria o filosófica más que científica, constituye el vehículo privilegiado de los temas que el indigenismo telurista cruza entre sí y a pro-

pósito de los cuales entreteje diversas variaciones. Uno de esos temas, tal vez el que ocupa la posición central, es que el mestizaje biológico o cultural es inútil, si no hasta pernicioso, y que, por el contrario, es necesario despertar en el criollo y en el mestizo el espíritu del indio que el genio de la tierra americana les ha insuflado.

Según el boliviano Franz Tamayo (1879-1956), el hombre, al igual que el árbol, depende del entorno en el cual vive. No sólo son los animales, los vegetales y los minerales que utiliza, el aire que respira, el agua que bebe o el sol con el que se calienta lo que lo liga al medio. Es la energía que brota de la tierra, que la tierra le transmite y que él transforma en voluntad. La tierra ejerce un poder tal, que unifica las etnias y las razas que la ocupan conjuntamente. Ella les da rasgos comunes, una voluntad única; en una palabra: un carácter nacional. Por eso, aquellos que pretenden que Bolivia no se convertirá nunca en una nación porque dentro de sus fronteras cohabitan blancos, mestizos e indígenas, están equivocados. La nación boliviana existe ya en el indio, que es el depositario de su energía. Se realizará plenamente cuando blancos y mestizos, vueltos receptivos al influjo de los Andes, hayan interiorizado los valores que el entorno andino ha inculcado a las masas indígenas. En *Creación de una pedagogía nacional* (1910), Tamayo pide con este fin que se suprima el sistema de educación importado de Europa, empeñado en occidentalizar a los indios, en provecho de otro sistema educativo que se aplicaría a la "andinización" de los no indios.

Otro boliviano, Jaime Mendoza (1874-1939), en *El macizo boliviano* (1935), y el argentino Ricardo Rojas (1882-1957) en una serie de libros por lo demás incon-

clusos, inaugurada por *Blasón de plata* (1910), reconocen el mismo poder al *genius loci*. Rojas se propone disipar la ilusión, cara a sus compatriotas, de que la Argentina es un país neoeuropeo. Las "fuerzas eternas de la naturaleza" que modelan la psicología de los pueblos, dice, producen en los inmigrantes españoles, italianos o alemanes un efecto nacionalizante. Si el indio fue físicamente exterminado, regresó a la tierra que lo formó para renacer en el alma de los nuevos llegados. "Su forma se desvaneció para siempre, pero el espíritu que lo animaba perdura en la emoción de los paisajes, flota sobre las montañas y las llanuras que antes habitara, arde en el amor patriótico que inflama nuestros corazones y se hace todavía más noble en los ideales de fraternidad que nosotros ponemos en práctica." El territorio establece un lazo de parentesco espiritual entre todos los que lo habitan y entre todas las generaciones que ahí se suceden. Crea una emoción, es decir, un sentimiento compartido, que representa el verdadero fundamento de la nacionalidad. Es en esta "emoción territorial", anteriormente experimentada por los indios como primeros ocupantes de la Argentina, donde se descubre la "argentinidad".

En Perú, Luis Valcárcel (1893-1987) en *Tempestad en los Andes* (1927) y José Uriel García (1889-1965) en *El nuevo indio* (1930), cada uno a su manera, ven en la cordillera andina la espina dorsal de la nación. El primero sueña con una purificación étnica de la costa criolla a través de las masas indias poseedoras de la fuerza telúrica de los Andes. En un estilo menos brillante, el segundo sólo preconiza la andinización espiritual del litoral a fin de provocar el nacimiento de la "peruani-

dad". La revista *La Sierra*, fundada en Lima por provincianos, confronta a estas dos regiones antagónicas. Los Andes representan supuestamente el lado masculino, viril y perenne de Perú; el litoral, su aspecto femenino, frívolo y exótico. Mientras que Lima se abre a todas las penetraciones extranjeras, la sierra india permanece cerrada en la tradición nacional de la que es su celosa guardiana. En esta exaltación de lo andino, hay sin duda tanto de nostalgia por la provincia que se ha abandonado, como desconcierto frente a la modernización de la región costera que parece efectuarse a expensas del interior del país.

La idea central del telurismo, según la cual las formaciones nacionales son el producto de su entorno físico, coincide con la noción spengleriana de "alma del paisaje", de la que probablemente se deriva. Pero las relaciones que los teluristas mantienen con el pensamiento alemán no se limitan a este préstamo. Durante un viaje a Bolivia, el filósofo germanobáltico Hermann von Keyserling se dejó seducir por el pensamiento de Tamayo, que desarrollará después en sus *Südamerikanische Meditationen* (1932) *[Meditaciones sudamericanas]*. Desde la cima de los Andes, América se le aparece como "el continente del tercer día de la Creación", día en que, según el Génesis, la vida empezó a desprenderse de la mineralidad. "El hombre es ahí tierra, y fuerza pura de la tierra." La indolencia y la inercia de los indios, su insensibilidad, su natural desatención a la historia, su sorda melancolía que no llega a la simple noción de esperanza, escribe, todo ello es verdaderamente inorgánico. El indio, en suma, cariátide aún integrada a la roca, sería absolutamente hombre

telúrico. Por esa razón, encarna el polo opuesto al del hombre penetrado y condicionado por el Espíritu. Representa la inmutabilidad. El libro de Keyserling tuvo tal éxito en América del Sur que contribuyó considerablemente a afirmar y a divulgar en ella las ideas teluristas de las que se alimentó.

III. LAS LETRAS Y LAS ARTES INDIGENISTAS

DESDE el siglo XIX, la preocupación de crear una literatura y un arte nacionales se manifiesta dentro de ciertos medios intelectuales latinoamericanos o en los círculos de algunas personalidades como Manuel Ignacio Altamirano. No se trata aún de romper con la estética cuyos cánones han sido establecidos soberanamente por Europa, sino de tratar temas extraídos de la realidad histórica, geográfica o social de América Latina y que sean capaces de suscitar el interés del público por su propio país. Tal es la intención con la que el brasileño José de Alencar pone en escena al indio en varias de sus novelas, así como el uruguayo Alejandro Magariños Cervantes en *Caramarú*, o el ecuatoriano Juan León Mera en *Cumandá*, libro influenciado de manera demasiado visible por Chateaubriand y en el que, sin duda, sólo los nombres de los personajes son auténticamente indígenas. En pintura, los mexicanos José María Obregón y Rodrigo Gutiérrez evocan, respectivamente, *La invención del pulque* y *El senado de Tlaxcala* en un estilo académico un tanto ramplón que subraya la intención patriótica de estas obras inspiradas en el pasado precortesiano. En el terreno musical, el peruano José María Valle Riestra convierte el drama quechua *Ollantay*, en una ópera verdiana en cuya partitura intercala artificialmente algunos fragmentos pentatónicos de origen indígena.

La emancipación frente a las convenciones literarias y las formas artísticas europeas vendrá más tarde. Será obra del movimiento indigenista.

La literatura

Se está de acuerdo en ver en *Aves sin nido*, publicado en 1889 por la peruana Clorinda Matto de Turner (seudónimo de Grimanesa Martina Torres Usandivaras, 1852-1909), la primera manifestación del indigenismo literario. En efecto, el verdadero tema de esta novela no es la historia melodramática de dos niños abandonados por una pareja de indios tras ser asesinada por pequeños notables locales, ni el relato del tierno y desdichado idilio que liga a una de las huérfanas con un estudiante mestizo. Es el choque que se produce entre el pueblo andino de Killac, con su gobernador, su cura, sus comerciantes y sus campesinos indígenas, y un ingeniero llegado de Lima en compañía de su esposa con el propósito de hacer fructificar un yacimiento metalífero. La autora, por boca de sus protagonistas limeños —quienes representan al progreso y que con estupor e indignación descubren un sistema de explotación tan arcaico como despiadado cuya existencia ni siquiera sospechaban—, denuncia con vehemencia las humillaciones, rapiñas y sevicias de todo tipo de que son víctimas inocentes los indios del interior.

Lo que caracteriza a la literatura indigenista es la intención social que contiene y que se afirma ya de manera muy notable en *Aves sin nido*. Al tomar resueltamente el partido de los indios, esta literatura com-

prometida se entrega a la crítica de la sociedad que los oprime y los explota. Pretende ser históricamente verdadera, sociológicamente exacta, moralmente edificante y políticamente eficaz, con una preocupación por la eficacia que en algunos autores priva sobre cualquier otra. Su género de predilección es la novela, apartada por el indigenismo de la corriente romántica y convertida a un realismo que en ocasiones resbala hacia el naturalismo. Sin embargo, la influencia del romanticismo irá desdibujándose lentamente. Los suntuosos cuadros que el boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) bosqueja con una naturaleza majestuosa y bella aunque insensible al destino humano en *Raza de bronce* (1919) todavía lo revelan, y las descripciones que el peruano Ciro Alegría (1909-1967) dedica a los paisajes en *El mundo es ancho y ajeno* (1941) llevan su tardía huella.

El indigenismo libera con mayor dificultad a la novela latinoamericana del *costumbrismo* español cuya tradición hace evolucionar hacia un folklorismo etnologizante. Los novelistas del indigenismo encuentran generalmente satisfacción en la narración de leyendas indígenas, en el relato de hábitos ancestrales, en la descripción de ritos extraños que incorporan a su obra. En *Nayar* (1940), el mexicano Miguel Angel Menéndez (1905-1982) realiza una exploración casi sistemática, aunque eminentemente superficial, de la cultura de los coras, mediante dos bandidos con honor que buscan refugio en la sierra de Nayarit y que experimentan como observadores participantes el ritmo de la vida colectiva de los habitantes de la región. El objetivo consiste quizá menos en cautivar al lector por medio de una sucesión

de evocaciones pintorescas en que la trama de la novela acaba disolviéndose, que de convencerlo del íntimo conocimiento del ambiente indígena por parte del autor y que, en consecuencia, está perfectamente capacitado para hablar en nombre de los indios, a fin de que aquél admita con mayor convicción la legitimidad de su crítica social.

Con *Huasipungo* (1934), del ecuatoriano Jorge Icaza (1906-1978), la novela indigenista desemboca en el más crudo naturalismo. No hay un solo rasgo de pintoresquismo, ningún estremecimiento de emoción en esta obra que revela, mediante un lenguaje narrativo sometido a alteraciones violentas y cuyo desencadenamiento torrencial desarticula la sintaxis, el universo deshumanizante de la gran hacienda en que el indio, escarnecido, engañado, esquilmado, se ve reducido a una existencia puramente zoológica. En este universo de miserias materiales y morales, de sórdida pobreza, de enfermedades purulentas y de hambruna, que destruye hasta el más elemental lazo social, toda solidaridad está ausente y cada quien lucha individualmente por sobrevivir. Los siervos hambreados por su amo acaban disputándose un buey muerto cuya osamenta putrefacta desenterraron a fin de poder alimentarse. Este repugnante festín es la causa de una epidemia de disentería cuyos síntomas clínicos nos son descritos con un nauseabundo lujo de detalles. Semejantes escenas impiden que el lector se identifique completamente con los indios e incluso pueden suscitar en él una duda infundada en cuanto al verdadero propósito del autor.

Aun cuando en su mayoría fueran de origen provinciano, contrariamente a sus predecesores, los novelistas

indigenistas eran citadinos y trataban al indio desde una perspectiva urbana. En uno u otro momento de su existencia, con frecuencia en la niñez, pudieron haber entrado en contacto con el mundo indígena, pero la distancia insalvable que los separaba de éste, dada su procedencia etnosocial, les impidió definitivamente penetrar con profundidad en él. El problema central de la literatura indigenista se deriva precisamente del hiato existente entre el mundo que la produce y el mundo al que ella se refiere. Al no poder resolver tal problema, se esfuerza en superar las dificultades estableciendo, con más o menos éxito, diversos procedimientos que crean un efecto de realidad. El más común consiste en saturar la narración de palabras tomadas de la lengua indígena y en introducir en los diálogos formas sintácticas regionales o expresiones locales. De esa manera se inventa un habla, con su propia pronunciación, y cuya comprensión presupone recurrir al glosario que el autor coloca al fin de su obra y que tiende a reforzar la ilusión de tener entre las manos un documento etnográfico.

El personal novelesco se compone de tipos, de estereotipos, incluso de arquetipos fácilmente identificables, más que de personajes vívidamente individualizados. Los protagonistas tienen una identidad social que los constituye en representantes o voceros de grupos determinados, pero están desprovistos de todo espesor psicológico. En el mejor de los casos, se imponen más por las funciones que realizan y por las conductas que los obligan a adoptar, que por su misma presencia. En suma, desempeñan papeles en un juego de sociedad cuyas reglas están estrictamente definidas. El mexicano

Gregorio López y Fuentes (1897-1966), al asumir esta incapacidad general de hacer vivir a personajes desde *el interior, toma deliberadamente la opción de dejar a* los suyos en el más absoluto anonimato. En *El indio* (1935), donde lleva la esquematización hasta el extremo, no aparece en efecto un solo nombre propio. El autor traza con grandes pinceladas los movimientos evolutivos de una comunidad indígena durante sus relaciones cada vez más estrechas con el mundo de blancos y mestizos que la circunda, desde el siglo XIX y a través de las diferentes etapas de la Revolución. Más que en las acciones individuales, su interés se centra en el desarrollo de las fuerzas sociales de las que el libro ofrece una ilustración que aspira a ser ejemplar, en un lugar indeterminado de México aunque en un tiempo señalado con toda precisión.

En definitiva, el personal empleado en todas las novelas indigenistas es numéricamente limitado. Se reduce esencialmente al gran terrateniente, que es por fuerza ambicioso, *arrogante y violento, seguro de su superioridad étnica y del poder que ésta le confiere sobre las* cosas y sobre los hombres; al administrador mestizo de la finca, que es obligadamente oportunista cuando no hasta francamente trapacero; al alcalde, inevitablemente autoritario y duro con sus administrados indígenas; al cura, obviamente libidinoso; al comerciante, codicioso; al abogado, turbio. Frente a semejantes fantoches y sus comparsas, los indios forman una masa indiferenciada de la que a veces se desprende la figura de un viejo jefe, siempre prudente y sabio, como Choquehuanka en *Raza de bronce*, o Rosendo Maqui en *El mundo es ancho y ajeno*. Los demás no son sino siluetas apenas esbozadas.

Se funden en la comunidad, ser colectivo que es elevado a la categoría de principal protagonista del relato.

La novela se construye sobre la base de una serie de oposiciones contrastantes: oposiciones entre indios y población no india; entre comunidad y predio; entre la comunidad antihistórica que aún no ha padecido la agresión de los blancos y de los mestizos, y la comunidad historiada por esa intervención exterior que provoca su descomposición y la desdicha de sus miembros. Rumi, la comunidad de *El mundo es ancho y ajeno*, vive en la armonía primitiva y en la felicidad rústica. No la atraviesa un solo conflicto hasta el momento en que al terrateniente de la propiedad vecina se le ocurre despojarla de sus tierras, a fin de poder disponer a su antojo de la fuerza de trabajo de los comuneros. Contra las maniobras de este temible adversario, quien compra la complicidad de las autoridades locales, soborna a los testigos y corrompe al abogado que presta costosamente sus servicios a Rumi, todos los recursos de la tradición se revelan impotentes. El santo patrono de la comunidad parece dejar a sus devotos en manos del infortunio, de suerte que el culto colectivo que se le prodigaba cae en desuso. Las prácticas y los practicantes de la magia, que contribuían a la imposición de la costumbre y al mantenimiento del orden moral, caen en el mismo descrédito a causa de su ineficacia. Y cuando, de manera fraudulenta, el terrateniente obtiene a su favor una decisión de justicia que lleva a ejecución mediante la fuerza pública, la población de Rumi, desmoralizada, dividida, se dispersa en todas direcciones. La comunidad debe constituir un universo armonioso y feliz para que sea posible apreciar en toda su magni-

tud la injusticia que ésta sufre y en toda su profundidad los sufrimientos que los indios padecen.

Las situaciones casi no cambian entre una y otra novela. El novelista pone su arte, no en la invención, sino en la práctica de la variación sobre un tema obligado y en la utilización de las técnicas de la suspensión y de la revelación. Su intención de dar una descripción totalizante de la vida indígena lo lleva a incluir en su obra relatos anexos que representan otras tantas unidades narrativas independientes. Estos relatos dentro del relato, que no están ligados sino gracias al sostenido artificio de un narrador oculto, perjudican la continuidad de la narración y retrasan el desarrollo de la acción.

El desenlace es más trágico cuanto que parece dictado por una fatalidad social y no abre ninguna perspectiva a la esperanza. *Nayar* llega a la conclusión de la incomunicabilidad entre la cultura indígena y la cultura de los blancos y los mestizos. El incendio del predio con el que termina *Raza de bronce* deja presagiar enfrentamientos todavía más graves pero igualmente estériles entre los indios y los demás. La rebelión a la que los siervos de *Huasipungo* son empujados por la desesperación, acaba ahogada en sangre. El mismo destino aguarda a la insurrección de los comuneros de *El mundo es ancho y ajeno*, a la que, no obstante, el joven y aculturado indio que la encabeza logró hacer que se adhirieran los mestizos pobres de la región. Lo que en apariencia se sugiere, es que la emancipación de los indios supone la transformación global del orden social. Y también que semejante transformación no puede ser obra de los mismos indios, ni el resultado de una alianza

en la que indios y otros sectores desfavorecidos se alían. ¿Habría entonces que concluir que procederá de la acción de una élite surgida, como el escritor, de las clases medias que aspiran al poder? Sin embargo, incluso ahí donde esas clases se han apoderado ya del aparato de Estado para modernizar la sociedad, como es el caso de México, *El indio* muestra que las formas de dominación se han transformado pero que la dominación subsiste. En este sentido, el ciclo novelístico de inspiración jdanoviana que inaugura el boliviano Jesús Lara (1898-1980) en 1937, y al cual pertenece *Yanakuna* (1952), se destaca tanto por su ausencia de ambigüedad como por su optimismo. Los héroes positivos que lo pueblan se desprenden de su condición indígena para unirse a las filas del proletariado, en las que descubren, gracias al sindicalismo revolucionario, el horizonte radiante de los mañanas sonrientes.

El peruano José María Arguedas (1911-1969) anuncia ya el fin de esta literatura, actualmente abandonada a la crítica universitaria, pero que conoció una gran popularidad en la década que va de 1930 a 1940, si tomamos en cuenta el número de premios y recompensas que coronaron su producción durante esta época. No sin motivo, Arguedas siempre se ha negado a ser clasificado entre los novelistas indigenistas. De estos últimos, se distingue tanto por su lirismo como por el nivel en el que se sitúa su crítica social, y sobre todo por el sentido que ésta encierra. En *Yawar fiesta* (1941), su obra maestra, profesa un amor nostálgico por la cultura que comparten indígenas, mestizos y "blanquitos" en lo más profundo de los Andes. El campo social está delimitado, como en *Aves sin nido*, de manera que no

sean los indios y la población no indígena los que se enfrenten, sino la gente humilde andina y los criollos de la región costera. Pero mientras que Matto de Turner, en nombre del progreso, la emprende contra los arcaísmos sociales de la sierra, Arguedas condena a la modernidad del litoral por sus efectos destructores entre las comunidades poliétnicas del interior del país. Este conservadurismo cultural se acusa todavía más en estas dos últimas novelas, en las que el autor manifiesta un rechazo al mismo tiempo que una incomprensión de los cambios que se efectúan en la sociedad en su conjunto. El hecho de que el nombre de Arguedas, después de muerto, figure entre los de los héroes tutelares de los movimientos progresistas, pone de manifiesto el desconcierto ideológico de la izquierda peruana.

El proceso de modernización al que toda América Latina está sometida tiende a borrar la realidad social denunciada por la novela indigenista. El indigenismo literario inicia entonces su reflujo. El indio, que no entró en la literatura latinoamericana con él, no desaparece sin embargo de ésta. Pero los novelistas a quienes todavía interesa lo tratan de otra manera. La mexicana Rosario Castellanos lo convierte en el soporte de una reflexión existencialista en *Oficio de tinieblas* (1962), mientras que el peruano Manuel Scorza toma del realismo mágico de Gabriel García Márquez la manera de transfigurar su universo en la pentalogía *La guerra silenciosa* (1970-1979). No obstante, los autores del "boom" literario de los sesenta, que descubren la literatura norteamericana y sufren la influencia de Faulkner y de Hemingway, tomarán nota de los cambios sociales. Al explotar las nuevas situaciones que éstos producen,

preferirán abandonar el decorado y plantar a los personajes de sus novelas en un ambiente urbano.

Con el indigenismo, la literatura latinoamericana accede a la autonomía, pero no alcanza la universalidad. Sin dejar de reconocer a los novelistas indigenistas el mérito de haber sido los primeros en revelar las terribles condiciones en las que todavía vivían los indios cuatro siglos después de la conquista europea, Mario Vargas Llosa habrá de reprocharles haber dejado sólo libros regionalistas, poco inteligibles para quienes no están familiarizados con el mundo que describen. Por su parte, Octavio Paz pensará que la intención nacionalista que los animaba condenaba de antemano su tentativa al fracaso. "El nacionalismo no es sólo una aberración moral", afirmará, "es también una estética falaz". Sin embargo, la razón por la que la literatura indigenista ofrece hoy en día un interés más histórico que propiamente literario, probablemente no depende tanto de la naturaleza de su proyecto como de los limitados recursos con los que el escritor lo ha llevado a la práctica.

La pintura y las artes plásticas

Mucho más favorecido por el talento que en el terreno de las letras, el indigenismo lleva el arte latinoamericano a la vanguardia internacional. Las orientaciones del arte indigenista se afirman en 1922, en la *Declaración de los principios sociales, políticos y estéticos* que en México firma un grupo de artistas dirigidos por Rivera, Siqueiros y Orozco, la formidable trinidad mexicana que dominará la expresión plástica en todo el

continente y cuya inmensa obra conocerá una proyección mundial. La declaración combate el arte que la burguesía importa de Europa, porque falsifica la vida estética nacional al despreciar la herencia de arte clásico que el pasado precolombino legó a la nación. Exalta la tradición artística del pueblo que se arraiga en la profundidad inmemorial de los tiempos y cuyo vigor y fecundidad actuales son visibles en la artesanía india. Por último, compromete a los artistas a recuperar esa tradición para extraer de ella nuevas formas, dueñas de una significación universal. Frente a la soberanía indiscutible de la Escuela de París, los firmantes de ese manifiesto proclaman la independencia estética de América Latina.

Los artistas indigenistas honran los valores estéticos que subyacen a las realizaciones plásticas indias de ayer y de hoy. Rivera, avisado coleccionista de cerámicas precolombinas, participa en el movimiento folklorista de los veinte y los treinta, buscando, tanto en los exvotos de las iglesias rurales como en la decoración de las cantinas de barrio, las manifestaciones de un arte popular que lo maravilla y cuya rehabilitación emprende. Sabogal, en Perú, recorre la sierra a fin de estudiar los retablos de Ayacucho, las calabazas pirograbadas de Huanta, los toros de arcilla de Pucará, que en su sorprendente continuidad le revelan la admirable capacidad creadora del pueblo.

Sin embargo, no basta que el arte provenga del pueblo. También es necesario que se dirija al pueblo y esté completamente consagrado a él. La pintura, según Rivera, ofrece la ventaja de hablar un lenguaje más fácilmente comprensible que del libro, para los trabaja-

dores y los campesinos del mundo entero. Los pintores indigenistas explotan esta ventaja adoptando un estilo realista en ocasiones teñido de primitivismo, aunque por lo general señalan fuertes tendencias expresionistas. Abandonan el caballete y la tela por los andamios y los muros de los edificios públicos, desde donde muestran al pueblo la imagen heroica de su condición presente, de sus luchas pasadas y de sus triunfos futuros. Su compromiso con las masas los lleva a restaurar, renovándola, la tradición de la pintura mural que se remonta al arte rupestre de la prehistoria y cuyo transcurrir continuo a lo largo de los siglos y de los milenios sólo ha sido interrumpido por las exigencias de la estética burguesa. "La forma más alta de pintura, la más lógica, la más pura y la más fuerte es la pintura mural", escribe Orozco. "Es también la forma más desinteresada, pues la obra no puede ser convertida en objeto de lucro personal; no puede ocultarse para provecho de unos cuantos privilegiados. Es para el pueblo. Es para todos."

Este arte nacional, popular, fácilmente monumental, que se expone en el espacio público de manera que pueda llegar a las multitudes en la cotidianeidad de su existencia, es también un arte oficial. En todo caso, es promovido por los regímenes populistas que descubren rápidamente la importancia del mecenazgo de Estado. El muralismo mexicano debe su impulso inicial a José Vasconcelos, secretario de Educación de 1920 a 1924, quien confía a los artistas la decoración de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP). Su desarrollo posterior dependerá de los encargos que los gobiernos surgidos de la revolución harán a los pintores. Sabogal,

que dirige la escuela de Bellas Artes de Lima, antes de ser puesto a la cabeza de la sección de arte del Museo de la cultura peruana, será respaldado en sus acciones por Luis Valcárcel, también llamado a desempeñar funciones ministeriales en la década de los cuarenta. Debido a los estrechos lazos que lo unen a la política, el arte indigenista corre el riesgo de poner al servicio del poder que lo subvenciona la contundente imaginería creada por él, y de transformarse en instrumento de propaganda.

Tras haber incursionado en el puntillismo y en el cubismo en París, Diego Rivera (1886-1957) estudia los frescos del Renacimiento en Italia, en donde se adhiere al movimiento futurista, después regresa a México en la secuela de la Revolución. *La creación,* historia del doloroso parto de la raza mestiza, pintado por él en la ENP en 1922, revela todavía la influencia de los artistas del *Quattrocento.* Pero rápidamente se afirma un estilo personal en los ciento veinticuatro frescos ejecutados en la Secretaría de Educación entre 1923 y 1928, con el tema del pueblo que lleva en sí su propia liberación. Ese estilo se desarrolla en la escuela de agricultura de Chapingo; en la evocación de las fuerzas de la naturaleza que actúan en el hombre y lo llevan hacia la Revolución (1926-1927), como en el Palacio de Cortés en Cuernavaca; en la representación de la Conquista española con sus escenas de horror pero también con sus actos de valentía (1929-1930). No obstante, es la decoración del Palacio Nacional, emprendida entre 1929 y 1935 y continuada en la década siguiente —en la que el artista liga el pasado y el porvenir de México a través de sorprendentes escorzos— lo que constituye la obra

maestra de Rivera. La epopeya del pueblo está representada, no mediante los héroes mitológicos o políticos, sino por medio de masas en movimiento, con un agudo sentido para condensar los acontecimientos históricos.

En 1927, Rivera, que oscila entre stalinismo y trotskismo, visita la Unión Soviética. Lo impresiona el poderío de su aparato revolucionario, pero lo decepciona el conformismo de su arte. El encargo que recibe del Club del Ejército Rojo no es satisfecho, a raíz del rechazo opuesto por los militares a su intención de destruir los estucos y las molduras del palacio zarista del que se habían adueñado. Para Rivera, la revolución no debe instalar al pueblo entre los muebles de la burguesía, sino engendrar su propia estética. Semejantes ideas tienen mejor acogida en los Estados Unidos, lugar donde reside este feroz cruzado del pincel durante los años treinta y donde principalmente ejecuta *La marcha de la humanidad hacia el progreso* en el instituto de arte de Detroit. Sin embargo, esas ideas suscitan algunas polémicas, y *La aventura humana desde la caída de los dioses hasta la toma del poder por el pueblo* del Radio City Hall en Nueva York, será incluso destruida por orden de Nelson Rockefeller, escandalizado.

David Alfaro Siqueiros (1898-1974) es un revolucionario en el arte como en la vida. Apenas salido de la adolescencia, se une a los combatientes de la Revolución mexicana, después hace el viaje a Italia en el que, también él, se impregna de la pintura renacentista. Al regresar a México, colabora en la decoración de la ENP, al mismo tiempo que milita sin gran sentido crítico en el Partido Comunista, en cuyo honor edita periódicos,

organiza sindicatos y dirige huelgas. Durante los años treinta y cuarenta lucha en España al lado de los republicanos, participa en el atentado contra Trotski que vive refugiado en México, pasa de la prisión al exilio, dejando en todas partes, de Chile a California, de Buenos Aires a Nueva York y a La Habana, la deslumbrante prueba de su excepcional vitalidad artística. En el transcurso de la siguiente década, pinta *El hombre, amo de la máquina* en el Instituto Politécnico Nacional, *El pueblo para la universidad, la universidad para el pueblo* en la rectoría de la ciudad universitaria, así como *La revolución contra la dictadura* en el castillo de Chapultepec. A partir de 1965, se consagra a una composición gigantesca de 4 000 m² formada por tableros articulados que representa *La marcha de la humanidad.* La obra de Siqueiros está hecha a imagen de su existencia: audaz, violenta, colorida y, a pesar de la retórica que a veces la acecha, fascinante tanto por su vigor como por su dramatismo. Siqueiros se aparta del primitivismo aztequizante, que le reprocha a Rivera, para crear un lenguaje pictórico expresionista, sin duda cargado de metáforas, aunque límpido y directo. Su arte llega a la plenitud en *La historia de la medicina,* con la que el pintor orna el vestíbulo del hospital de la Raza hacia el final de su vida.

Igualmente militante, pero más distanciada, es la pintura de José Clemente Orozco (1883-1949), una pintura rigurosa y clara, de líneas puras e incisivas, con colores menos violentamente constrastados, cuyos grises son objeto de un hábil dominio. Los frescos que Orozco ejecuta en la ENP entre 1922 y 1927 celebran la Revolución mexicana pero la tratan bajo el aspecto de una

tragedia humana. Mientras que la decoración de la Universidad de Guadalajara, posterior unos diez años, trasluce el temor de que ese gran movimiento popular acabe siendo traicionado; y el de la Suprema Corte, realizado en 1941, es un llamado a la vigilancia lanzado al pueblo por la conciencia social del artista. Lejos de idealizar el pasado indígena como lo hace Rivera, Orozco subraya el carácter sanguinario de la civilización azteca en el Darmouth College, durante la estancia que realiza en los Estados Unidos de 1927 a 1934. A diferencia de Siqueiros, que vislumbra el porvenir con un optimismo inquebrantable, él expresa toda la inquietud que le inspira un mundo deshumanizado por el maquinismo industrial en la *Catarsis* del Palacio de Bellas Artes de la ciudad de México, en 1934. La distancia que toma frente a la historia de México puede calcularse por los cuarenta frescos que pinta en el hospicio Cabañas de Guadalajara entre 1936 y 1939, y que representan su obra más acabada.

No puede haber arte revolucionario sin técnicas revolucionarias para estos pintores, quienes no sólo redescubren el fresco y la encáustica, sino que también inventan nuevos procedimientos, emplean nuevos materiales, utilizan nuevos instrumentos, recurren a nuevos colorantes. Orozco y Rivera construyen sus tableros alrededor de inmensas estructuras de acero sobre las que tienden enrejados capaces de soportar varias capas de cemento, de cal y de arena, o de polvo de mármol. Uno y otro componen mosaicos con lozas pegadas previamente, de piedras de color, de fibra de vidrio o de metal, como el de Diego Rivera que decora la fachada circular del teatro de los Insurgentes, de

1953, y que representa la historia de las artes del espectáculo en México. Siqueiros, que fundó en Nueva York un centro experimental de técnicas artísticas en 1936, y que abre un taller de experimentación de materiales plásticos en México, en 1945, indaga incesantemente, en el mundo de la industria, los medios para profundizar su arte mediante nuevas innovaciones. Después de haber hecho fresco en cemento, pasa a la pintura con pistola, después abandona la piroxilina para adoptar las resinas sintéticas que son más brillantes y le ofrecen una gama de tonos y de matices más extenso.

Desde antes de que los muralistas mexicanos se dieran a conocer en América del Sur, José Sabogal (1888-1956) abre solitario la vía de la pintura indigenista. De regreso de Europa en 1919, se instala por un tiempo en Cuzco de donde lanza el movimiento Redescubrimiento que habría de entablar la primera batalla por el arte moderno en Perú. Aquél en quien Mariátegui ve al primer pintor peruano, se propone convertir al indio, hasta entonces simple elemento decorativo del cuadro, en el tema mismo de la obra. Una estancia en México, donde Rivera reconoce en él a un precursor, lo reafirma en sus convicciones políticas y estéticas. Sin embargo, a diferencia de los mexicanos, que tienen una percepción insurgente de lo real, Sabogal desarrolla una visión integradora de la realidad basada en el sentimiento de la continuidad de las creaciones populares a través del tiempo. A ese mismo carácter integrador en su nacionalismo artístico deberá el éxito inmediato de su producción. Sin embargo, su obra pintada, que por lo general carece de vibración, de sustancia y de fuerza, se

encara con limitaciones técnicas que nunca serán del todo superadas.

Más tarde, en la Colombia de los años treinta, Ignacio Gómez Jaramillo (1910-1970) y los artistas del grupo Bachué centran sus creaciones plásticas en el mundo indio y rural del que traducen la nobleza y la miseria. Por la misma época, el boliviano Cecilio Guzmán de Rojas (1900-1950) pinta la terrible majestad que el heroísmo, el sufrimiento y la muerte dan a los soldados indígenas atrapados en la tormenta de la guerra del Chaco. Pero son el brasileño Cándido Portinari (1903-1962) y el ecuatoriano Oswaldo Guayasamín (nacido en 1919), cuyas primeras telas manifiestan una estabilidad completamente clásica, quienes concilian con mucha más facilidad el sentido del volumen y la fuerza de la expresión formal o cromática, entre los que toda la pintura indigenista busca un difícil equilibrio.

El compromiso político que empuja a los artistas a trabajar sobre amplias superficies, los lleva al mismo tiempo a realizar cantidad de volantes y de carteles para las organizaciones populares, así como innumerables ilustraciones para la prensa progresista y la edición indigenista. El arte gráfico, que recibe un gran impulso, da preferencia a la técnica del grabado sobre madera, pero sobre todo a la del linóleo, en virtud de la rapidez de ejecución que permite y de la eficacia que su aplicación confiere a la obra. En los años veinte, Sabogal adorna con grabados las entregas de la revista de Mariátegui *Amauta*, quien le debe también la maqueta de su portada y un surtido de caracteres incaizantes. Las xilografías de Orozco y de Siqueiros ilustran las páginas de *El Machete*, órgano del Partido Comunista

Mexicano, en el que Rivera hace aparecer caricaturas sociales dentro de la tradición inaugurada por el dibujante José Guadalupe Posada en vísperas de la Revolución. La influencia de Posada, en quien Rivera reconocerá a su único maestro, es de hecho visible en algunas de sus pinturas, como *Sueño dominical en la Alameda* solicitada por el Hotel del Prado para el salón de su restaurante en 1947.

La reacción contra la pintura indigenista aparece precozmente en los países andinos. En Perú, Ricardo Grau, apenas regresado de París, organiza una *Vanguardia pictórica y de beligerancia antiindigenista* en 1937 para combatir a Sabogal, quien reina como amo y señor de las artes, pero cuyos discípulos se entregan ya a la nostalgia y al sentimentalismo de un folklorismo repetitivo. Surgido del surrealismo, César Moro se une a este combate en nombre de la libertad del artista para entregarse a nuevas experiencias plásticas y de la vocación del arte a edificarse en valores puramente estéticos. Sólo más tarde se impugnará en México la hegemonía del indigenismo. En un artículo, significativamente redactado en inglés y publicado en una revista norteamericana en 1959, José Luis Cuevas hace una denuncia contra "la cortina de maguey" que aísla a la pintura latinoamericana de las nuevas corrientes artísticas, mientras que Juan Soriano, que acusa a Rivera de haber prostituido el arte pictórico, compara las grandes composiciones murales con gigantescos carteles para agencias de turismo. Obviamente excesivas, esas acusaciones no dejan, sin embargo, de estar del todo fundadas. La multitud de pintores que surge de los talleres de Rivera, de Siqueiros y de Orozco, y que se favorecen

con todos los encargos públicos, no tienen en su mayor parte ni la inspiración ni la fuerza creadora de sus maestros. Sus obras, por lo general más ornamentales que realistas, caen en una nueva forma de academicismo.

La joven generación pictórica que, tras la segunda Guerra Mundial, se propone practicar el arte por el arte, se atribuye la misión de liberar a la pintura de toda obligación política o social. Se vale de la abstracción en los diferentes estilos que provienen de los Estados Unidos, particularmente del expresionismo abstracto, cuya ola muy pronto habrá de afluir por toda América Latina. En 1961, más del 80% de las telas colgadas en la Bienal de São Paulo son abstractas. Sin embargo, el vigor de las polémicas no puede disimular la existencia de continuidades subyacentes, mismas que admitirá por otra parte Jackson Pollock, al reconocer todo lo que su arte debe a los muralistas mexicanos. Rufino Tamayo, cuya sosegada pintura desemboca en un onirismo poético, asegura la transición hacia lo no figurativo. Otros artistas modifican su trayectoria inicial para forjarse un muy personal estilo. Es el caso de Guayasamín, quien, vuelto hacia Europa, se abre a la tardía influencia de Picasso y sin duda también a la de Buffet. Da a su grafismo un carácter cada vez más nervioso y acerado que descarna a los cuerpos y despoja a los rostros de cualquier referencia étnica. A partir del inicio de los cincuenta, su expresionismo social evoluciona hacia un miserabilismo universalista a partir del cual construirá el pintor su prestigio internacional.

El indigenismo ejerce una influencia semejante en todas las demás artes plásticas, pero no produce obras de la misma calidad. La estatuaria precolombina inspira

a los escultores de la época, entre los que merecen ser mencionados el colombiano Ramón Barba (1894-1964) y la boliviana Marina Núñez del Prado (1911-1955). Con éxito desigual, los arquitectos reconsideran la tradición arquitectónica azteca e inca, y tratan de revitalizarla mediante el empleo de nuevos materiales, como el hormigón y el vidrio. Aconsejado por Alfonso Caso, Rivera concibe y decora al final de su vida una pirámide quimérica en los suburbios de la ciudad de México, el Anahuacalli ("la casa del Anáhuac"), en la que hace su casa, su estudio y su museo personales. La extrema integración de la pintura, de la escultura y de la arquitectura desemboca en un notable resultado en este edificio que expone hoy día las colecciones privadas del artista. Pero es el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México, magnífico templo elevado a la gloria del pasado indígena por Pedro Ramírez Vázquez y un equipo de ingenieros, de historiadores y de etnólogos a principios de los años sesenta, el que, debido a la pureza de sus líneas horizontales, la austera desnudez de sus fachadas y la armonía de sus volúmenes interiores, representa lo mejor que ha dado la arquitectura indigenista. En cambio, el Museo de la Cultura Peruana de Lima es una muestra de lo peor que esta arquitectura es capaz cuando zozobra en el remedo precolombino.

La música, el canto y la danza

El indigenismo imprime a la música latinoamericana las mismas orientaciones que a la pintura. Al mismo tiempo nacional y popular, tradicional por su inspira-

ción e innovadora por su expresión, social por sus intenciones y con frecuencia politizada por su institucionalización estatal, la música indigenista se deriva discretamente del movimiento folklorista, sin que sus ambiciones sean anunciadas por ningún manifiesto ni sus desarrollos anticipados por alguna obra en particular. Se origina en el interés que los medios musicales ponen en las melodías indigenistas y en los aires populares desde principios de este siglo. En el momento en que Bartok recorre el campo húngaro en busca de una música auténticamente magiar, el peruano Daniel Alomía Robles (1870-1942) recopila, entre las comunidades indias, *huaynos, yaravís, cashuas,* durante incesantes viajes que realiza por el interior de los Andes hasta 1917. Descubre en esos dos modos, mayor y menor, la escala pentatónica que caracteriza a la música andina y a la que él mismo recurre en sus composiciones. El concierto de música "inca" que ofrece en Lima en 1912, representa la primera tentativa hecha en América Latina por devolver dignidad a las producciones sonoras del pueblo y elevarlas a la altura del arte.

Al igual que Alomía Robles, el ecuatoriano Segundo Moreno Andrade (1882-1972) es tan etnomusicólogo como músico. De 1915 a 1937, también realiza en la sierra una abundante recolección de cantos rituales o festivos, cuya transcripción publica en *Música y danzas autóctonas del Ecuador* (1949) y que le inspiran una obra personal que no será favorecida por las condiciones locales para su completo desarrollo. Por la misma época, el mexicano Manuel M. Ponce (1882-1948) graba *jarabes, corridos, huapangos* y otros *sones* de provincia, juzgando que es deber de todo compositor garantizar la con-

servación de las músicas populares que son una expresión del alma nacional. Sus dos *Rapsodias mexicanas*, en las que la materia prima del subsuelo nacional toma el lugar de aquella que la música culta importaba por lo general de Europa, manifiestan un gran virtuosismo en la estilización de las melodías y de los ritmos tradicionales, basadas en un vocabulario armónico moderno. El mismo virtuosismo aparece en las dos *Suites sinfónicas* (1939), así como en el poema sinfónico *En las ruinas del templo del Sol* (1940), del peruano Teodoro Valcárcel (1900-1942). Yuxtapuestos durante mucho tiempo a popurrís o a *zarzuelas*, en los que se alternaban aires vernáculos, pasacalles, canciones, vestigios indígenas e himnos patrióticos, los materiales de origen indígena y de origen europeo son integrados y fusionados tanto por Ponce como por Valcárcel, en obras de una profunda unidad.

Con el mexicano Candelario Huízar (1888-1970), la música indigenista confiere abiertamente al motivo indio los atributos de la nacionalidad y se vuelve así emblemática. La segunda sinfonía de Huízar, *Ochpanixtli* (1935), evoca en tres movimientos las ceremonias celebradas en honor de la diosa Xochiquetzal: el cortejo que acompaña a la víctima al sacrificio, la danza de los indios que son encarnaciones de pájaros y mariposas, y el baile con el que termina el rito de sacrificio. Igualmente evocadora de un ceremonial precortesiano, la cuarta sinfonía, *Cora* (1942), se refiere a un mundo primordial expresado con una gran sencillez melódica por la *chirimía*, mientras que el ritmo es subrayado mediante percusiones indígenas.

Por muy interesantes que sean los resultados en los

que desemboca la culta reelaboración del material indio o popular, el indigenismo no se siente por eso satisfecho. Vuelve a ajustar todas las coordenadas de la invención sonora, las dimensiones, los *tempi*, las texturas, las dinámicas, las intensidades, las estructuras rítmicas, la selección de los timbres, la concepción de la tonalidad, para crear un nuevo lenguaje musical, modernista, disonante y mecánico, que rompa con la noción puramente sensorial de la música. Las primeras obras de Stravinski, particularmente *La consagración de la primavera*, ejercen una influencia sin duda decisiva, aunque generalmente no confesada, respecto de esta empresa a la que el mexicano Carlos Chávez (1899-1978) y su escuela habrán de consagrarse. Chávez no pretende "civilizar" la música india, ni utilizar un estilo refinado que atenúe o suavice los temas populares. Al contrario, desea captar el vigor y la pureza de la raza indígena, a fin de dar a su música, como él dice, "cualidades éticas y estéticas alejadas del concepto occidental de lo bello en el terreno musical". Rigorista, esquemática, desencarnada, esta música apunta a lo esencial. Sus tendencias primitivistas se afianzan en *El fuego nuevo* (1921) y en *Los cuatro soles* (1925) encargados por Vasconcelos para ballets de tema azteca. El refuerzo de las percusiones y la intervención de un conjunto más amplio de instrumentos indígenas, como el *teponaxtli*, *huehuetl* o cencerro, contribuyen a acentuarlas todavía más en *Caballo de vapor* (1927), ballet de inspiración constructivista que se estrena con una escenografía de Rivera y cuyo argumento opone la exuberante espontaneidad de la vida en la América Latina a la mecanización de la existencia en la América anglosajona. Es todavía

mayor la austeridad melódica y rítmica de la *Sinfonía india* (1936), cuyo *allegro* combina temas huicholes y yaquis, mientras que el *finale* descansa en una monótona melodía de los seris de la isla de Tiburón. Basándose en el estudio de instrumentos precolombinos, las descripciones de las crónicas españolas y algunos ejemplos de cantos indígenas contemporáneos, Chávez, que con toda naturalidad se presenta en el extranjero como un compositor "mitad indio", inventa una música "azteca" con *Xochipilli* (1940). Producto de hábiles cálculos, esta pieza corta da la impresión de una extraña profundidad étnica y crea la ilusión de que la voz de un gran pueblo se deja oír con una elocuencia infinita.

Chávez es respecto de la música lo que Rivera de la pintura. Compositor y director de orquesta, es también funcionario y político de la cultura. Crea la Orquesta Sinfónica de México en 1928, dirige el Conservatorio Nacional hasta 1933, se convierte en ese entonces en el director de Bellas Artes en la Secretaría de Educación y el gobierno deja a su cargo la fundación del Instituto Nacional de Bellas Artes, del que será director hasta 1952. En los años veinte, con motivo de un primer viaje a los Estados Unidos, se relaciona con Copland, Cowell y Varèse, quienes intentan igualmente liberarse del dominio musical europeo. No deja de ser sensible a la influencia de la Worker's Music League, que preconiza el empleo de las artes musicales como instrumento de la lucha de clases. Sus ideas sobre la función pedagógica del arte y sobre la responsabilidad social y política del artista, que desarrolla en *Finalidades de las bellas artes en la educación general y dentro de la necesidad de bienestar y justicia social* (1933), son por lo demás

generalmente compartidas por todos los indigenistas. Desde 1913, Alomía Robles hace una aplicación de las mismas en una *zarzuela* que exalta la lucha siempre recomenzada del indio, encarnación del pueblo, contra el imperialismo norteamericano. Mucho tiempo después de la muerte del compositor, un elemento —la *cashua*— de la obra intitulada *El cóndor pasa* habría de conocer un éxito mundial en la melíflua versión de Simon & Garfunkel.

En todos los puestos oficiales que ocupa, Chávez milita a favor de una música sana y robusta, innovadora pero abierta, que él se empeña en promover para las masas. En tanto que Prokofiev regresa a Moscú y renuncia al vanguardismo con la intención de hacerse comprender mejor por el pueblo ruso, Chávez desea elevar al pueblo mexicano hacia la inteligibilidad de sus creaciones. Semejante voluntarismo, que extrae de los cenáculos el resultado de las experiencias más audaces a fin de que participe en la educación estética de la nación, destruye la noción misma de vanguardia que, por otro lado, Chávez rechaza formalmente.

El indigenismo da un gran impulso a la música vocal y coral que había sido dejada de lado hasta entonces. En provecho de los compositores, el ballet desplaza a la ópera, género éste considerado demasiado burgués por los partidarios de una música proveniente del pueblo y que se dirige al pueblo, pero que no obstante es objeto de algunas tentativas de renovación a fin de cuentas poco convincentes. Los ballets rusos que Diaghilev lleva de gira por Sudamérica retienen las nuevas posibilidades de combinación entre el sonido, el color, la forma y el movimiento, explotadas por los

creadores durante los años veinte y treinta. Se agregan, a las obras compuestas por Chávez para el espectáculo coreográfico —y cuya serie es completada en 1961 por *Pirámide*—, entre otras cosas *Amerindia*, del boliviano José María Velasco Maidana, y *Suray Surita* (1939), de Valcárcel, que manifiestan una misma búsqueda de arte total. Más tarde aparecen compañías permanentes de ballets folklóricos en casi todos los países de la región. Consagradas primeramente al reencuentro patriótico de las masas con sus propios orígenes, después serán utilizadas por los poderes públicos para promover el turismo en el extranjero.

A partir de los años cuarenta, la música indigenista evoluciona lentamente hacia un formalismo de tipo neoclásico, cuando no tiende incluso a perderse en redundancias grandilocuentes. Daniel Ayala, uno de los cuatro grandes discípulos de Chávez, la hace volver al folklorismo de sus principios con la composición de la partitura para el espectáculo de Luz y Sonido, inaugurado en las ruinas mayas de Uxmal en 1970. Los jóvenes compositores la abandonan sin muchos aspavientos para adherirse a las nuevas corrientes que atraviesan el arte musical, como el dodecafonismo, el serialismo, el atonalismo, la música electrónica. El indigenismo ha cumplido ya su cometido. Después de haber arrancado a la vida artística latinoamericana de su dependencia provinciana de Europa, la abrió a la modernidad, elevándola, a veces no sin audacia, hasta el umbral de una cultura internacional cuyos grandes impulsos provienen cada vez más de los Estados Unidos. En ese sentido, representa un movimiento esencial en la historia de las artes en América Latina.

IV. LA POLÍTICA INDIGENISTA

En la medida en que frena la expansión del capitalismo incipiente en América Latina durante el último tercio del siglo XIX, la formación social de origen colonial que la independencia ha dejado subsistir se presenta como un anacronismo cada vez menos tolerable a partir de 1900. Bajo la presión de los nuevos intereses económicos, que refuerzan progresivamente su representación política a expensas de los tradicionales poderes territoriales, pero también bajo la influencia creciente de los sectores ya modernizados de la sociedad, los gobiernos acaban por tomar medidas legislativas o reglamentarias que tienden a rehabilitar las relaciones entre indios y población no india y a modificar la condición indígena. Aún tímidas y en general puntuales hasta 1930, esas medidas, ampliamente inspiradas en la obra pionera de la Revolución mexicana, se coordinan y se radicalizan más allá de esta fecha. Los regímenes populistas, nacidos de la gran depresión, las inscriben en una política cuyos principios y métodos se establecen entonces, política que es aplicada invariablemente a toda la población indígena, de manera uniforme pero con cadencias variables.

La política indigenista constituye un capítulo dentro de una política más general de modernización de la sociedad. Pero también representa un medio a través del cual el Estado, cuya misión se precisa de manera

distinta y cuyo campo de intervención se amplía considerablemente, pretende convertir a esta sociedad en nación.

Orígenes

El capitalismo, que saca a América Latina del estancamiento económico en el que había entrado con la independencia, ofrece tres características. Primero, afecta al sector de las actividades primarias, es decir, la agricultura y la industria extractiva. Después, los productos que se derivan de esas actividades, como el algodón, el café, el azúcar, el tabaco, el cacao, el cobre y otros minerales, se destinan esencialmente al mercado mundial. Por último, la producción se localiza con más frecuencia en la periferia de los espacios de antigua colonización y siempre al margen de las grandes concentraciones humanas que la economía del Estado inmoviliza. Las regiones en las que se desarrolla el nuevo modo de producción —las estepas del México septentrional, la planicie litoral de Ecuador o la franja costera de Perú, por ejemplo— son zonas subpobladas, cuando no vacías de hombres. La penuria de brazos que se hace sentir en ellas constituye el principal obstáculo para hacerlas fructificar. En México, la prolongada dictadura de Porfirio Díaz, anterior a la Revolución, consigue no obstante dar al capitalismo emergente la fuerza de trabajo que requiere, al organizar autoritariamente transferencias interregionales de población. Pero, en otras partes, los grupos capitalistas se ven obligados a disputarles a las posesiones tradicionales la mano de obra que les hace falta, apelando a la aboli-

ción del vasallaje y a la instauración de la libertad de trabajo.

Estas reivindicaciones son asumidas y ampliadas por las clases medias en formación dentro de las grandes ciudades, y por los intelectuales que surgen de ellas. En 1909, universitarios y abogados fundan en Lima la Asociación pro Indígena, la que abre emisoras radiales en las provincias andinas para recoger informaciones sobre la condición india. La asociación denuncia constantemente ante los tribunales los abusos que cometen los terratenientes, y asegura gratuitamente la defensa legal de los que son sus víctimas. Las Ligas pro Indias, que aparecen un poco más tarde en Bolivia, establecen igualmente lazos entre el sector urbano y moderno y las masas a las que la opresión mantiene en el mayor arcaísmo en lo profundo del campo. Los primeros sindicatos que organizan un proletariado naciente participan en la instauración de redes de solidaridad interétnica, en cuyo seno la población india adquiere conciencia de sus derechos, así como capacidad para hacerlos valer. La agitación agraria que se propaga en el sur de Perú y en el altiplano boliviano en las décadas de 1910 y 1920 revela que ciertas situaciones, que se consideraban normales, ya no son aceptadas con resignación y fatalismo por quienes las sufren. En vista de la violencia controlada a la que recurren y de los modestos aunque bien apuntados objetivos que se fijan, los movimientos descentralizados que mantienen esta agitación se distinguen ya de las insurrecciones del siglo XIX. Con todo, contribuyen a reforzar la opinión de que los terratenientes, por otra parte incapaces de sacar partido racionalmente de la mano de obra

indígena que monopolizan, embrutecen a los indios, los conducen a la rebelión y ponen de esa manera en peligro toda la sociedad.

El Estado interviene prudentemente como árbitro de esos intereses en competencia. Las decisiones que toma, y que son el resultado de convenios por lo general difíciles, tienden en primer lugar a desligar a los indios de la gleba, a fin de favorecer su movilidad, y a crear un mercado de trabajo. En el momento en que la Revolución mexicana libera la mano de obra rural, el Congreso peruano promulga una ley que prohíbe mantener a los trabajadores en las posesiones contra su voluntad y secuestrar bienes y personas por causa de deuda. Esta ley de 1916 obliga también a los patronos a remunerar en efectivo la fuerza de trabajo que utilizan. Además, instituye un salario mínimo cuyo monto corresponde a la tasa promedio de los salarios practicados en las plantaciones modernas de la costa. En 1918, el gobierno ecuatoriano abolió a su vez el sistema de endeudamiento de los trabajadores, localmente conocido con el nombre de *concertaje*, con miras a generalizar la práctica del salario y extender a la totalidad del país las relaciones sociales de producción capitalistas que privan en la planicie litoral.

Al mismo tiempo que empieza a constituirse un mercado de trabajo, se manifiesta la preocupación por garantizar a la población india la formación necesaria para que pueda llevar a cabo nuevas funciones en la producción. Desde 1907, el gobierno boliviano establece un cuerpo de institutores ambulantes al que confía la tarea de alfabetizar y de castellanizar a los indios, sin dejar de transmitirles los rudimentos de un conoci-

miento práctico e inmediatamente utilizable. Las "misiones culturales" itinerantes que crea Vasconcelos en México en 1923 son más ambiciosas. Según la intención de su fundador, no sólo deben combatir el analfabetismo, difundir la lengua española y dispensar una enseñanza básica, sino también contribuir a la promoción material, moral e intelectual del mundo indígena. Cada misión se compone de un institutor, un agrónomo, un médico, una partera y un experto en albañilería, carpintería o mecánica, actuando en equipo en la zona a su cargo. La fundación de "brigadas voladoras de culturización indígena" del Perú, en 1939, basadas en el modelo de las misiones culturales mexicanas, representa otra de esas primeras tentativas que los poderes públicos realizan para modernizar al indio y para transformarlo en productor eficaz para beneficio de la economía capitalista.

Paralelamente, el Estado se dedica a atender los derechos de los indios dentro de las tierras que éstos lograron arrancar a la codicia de los blancos y de los mestizos. La legislación agraria que había sido promulgada a todo lo largo del siglo XIX, con miras a liquidar la propiedad colectiva, es revisada con este fin. La nueva Constitución adoptada por Perú en 1920 reconoce la existencia de las comunidades indígenas, cuyas tierras ya no pueden ser objeto de transacciones comerciales y a las que les será restituida la personalidad jurídica por medio del Código Civil de 1936. La ley boliviana de 1925 retira igualmente del mercado los fondos comunitarios indios con la prohibición de su venta, su embargo y su hipoteca. En 1937, una ley ecuatoriana los volverá inalienables, mientras que el estatuto del

que la comunidad está dotada la facultará a promover acción en justicia. Al devolver a la organización colectiva la vía legal que la independencia le había hecho perder un siglo antes, el poder público no tiene la intención de reconocer a los indios una especificidad cultural cualquiera. Su objetivo es contener definitivamente la ofensiva de las haciendas que han entrado en una nueva y última fase de expansión. En ese tiempo, efectivamente, los terratenientes tradicionales que no pueden aumentar su productividad, buscan la manera de acrecentar su producción y de elevar sus ganancias al mismo nivel de las realizadas por el sector moderno de la economía, mediante la extensión de sus propiedades patrimoniales.

Todas estas medidas y disposiciones correrían el riesgo de ser letra muerta si no fuera porque una voluntad política, en la que se refleja una nueva relación de fuerzas en las estructuras nacionales del poder, vela por su aplicación. La administración pública, que adquiere consistencia y está mejor controlada por el gobierno central, interviene con una imparcialidad creciente en los litigios que oponen las comunidades a las posesiones. En 1918, prefectos y subprefectos peruanos reciben la instrucción de prestar ayuda y asistencia legales a los indios. El aparato estatal comienza a otorgarse ramificaciones especializadas en los asuntos indígenas que prefiguran una burocracia indigenista destinada a proliferar en lo sucesivo. Es así como, a iniciativa del futuro mariscal Cândido de Silva Rondón, se establece el Servicio de Protección del Indio (SPI) en 1910. Hasta el momento de su remplazo por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en 1967, el SPI,

que depende del ministerio de la Agricultura, tratará de sedentarizar a los pobladores indígenas a los que los militares descubren al tender los cables telegráficos a través del Amazonas, y convertirlos a la agricultura para que puedan emanciparse de la tutela del Estado en que los colocó el estatuto del indio en 1928. En 1921, el gobierno peruano crea el Departamento de Asuntos Indígenas dentro del Ministerio del Desarrollo a fin de vigilar las disposiciones constitucionales concernientes a las comunidades y, al año siguiente, funda el Patronato Nacional de la Raza Indígena con la finalidad de zanjar las diferencias entre indios y no indios, evitando así a los demandantes los gastos de justicia y las demoras del proceso legal.

EL DESARROLLO

La crisis económica de los años treinta precipita la evolución iniciada y conduce a la adopción de una verdadera política indigenista. El malestar social que ésta engendra se expresa a través de poderosos movimientos que articulan las reivindicaciones de las clases medias con las del campesinado y del proletariado. Así, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) que funda en México el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre y que durante un buen tiempo someterá a su influencia la vida política de Perú pero también la de otros países latinoamericanos, reúne a intelectuales desclasados, a pequeños empresarios en bancarrota, a campesinos sin tierra y a obreros desempleados, en un solo frente de lucha antioligárquica. Esos movimientos llevan al po

der a gobiernos autoritarios, nacionalistas y modernizadores, como los que se suceden en Bolivia tras la guerra del Chaco y que preparan la revolución de 1952. Instauran regímenes que se apoyan en la movilización de las masas —cuyo sentimiento nacional tanto como su resentimiento social manipulan— y en la adhesión de la población a partidos y organizaciones sindicales corporativistas o semicorporativistas ligadas al Estado. Socializantes siempre en sus discursos, fascizantes con frecuencia en la práctica, estos regímenes, que son calificados de "populistas" y cuyo prototipo fue creado en México por Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas entre 1929 y 1940, anuncian la intención de concluir la unificación nacional incorporando al indio a la nación.

Las repercusiones económicas a largo plazo de la crisis no son menos importantes que sus consecuencias sociales y políticas. La caída del precio de las materias primas y de los productos agrícolas de los que es exportadora América Latina, reduce considerablemente la capacidad financiera de los países de la región para importar los productos industriales que necesitan. El segundo conflicto mundial revalúa y reactiva considerablemente las exportaciones latinoamericanas, pero hace desaparecer del mercado mundial los bienes manufacturados, que han dejado de ser producidos por los países industriales debido a que su potencial económico está enteramente orientado hacia el esfuerzo de guerra. Semejante coyuntura incita a América Latina a producir en su propio territorio lo que no puede comprar en el extranjero, tanto a causa de su insolvencia como en razón del agotamiento de la oferta. Se inicia

un proceso de industrialización mediante sustitución de importaciones, sostenido y dirigido por el Estado populista por medio de intervenciones que se multiplican en la vida económica. Se organiza un nuevo modelo de desarrollo, cuya elaboración teórica será emprendida por la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina (CEPAL) a principios de los años cincuenta, pero que ya había ampliado desde los treinta el campo del capitalismo latinoamericano, del sector primario al sector secundario de las actividades económicas, volviendo a someter a debate la división internacional de las labores. La aplicación de ese modelo implica no sólo la extensión del mercado de trabajo, que debe responder a una oferta creciente de empleos industriales relativamente especializados, sino también la creación de un mercado interno que sea capaz de absorber la producción de la industria nacional naciente. No basta, pues, con que el indio se convierta en productor; también es necesario que, dueño de un ingreso, se incluya entre la demanda solvente y se transforme en consumidor.

La política indigenista se despliega sobre un fondo de reforma agraria. En México, que da el ejemplo en la materia, se aplica en grande escala durante la presidencia de Cárdenas la reforma prevista por la ley de 1915 y que se inscribe en la Constitución de 1917. En Bolivia, que seguirá, las masas indias, movilizadas por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), la realizan espontáneamente invadiendo las posesiones en 1952, de manera que la ley promulgada el año siguiente no hará sino ratificar el hecho consumado. En los demás países será necesario esperar hasta princi-

pios de los años sesenta para que se efectúe una redistribución de la propiedad territorial, misma que los Estados Unidos ponen como condición para la aportación de ayuda en el marco de la Alianza Para el Progreso. Con la reforma agraria, que liquida los vestigios de los poderes territoriales tradicionales, el indio es definitivamente liberado de todas las antiguas formas de vasallaje. Pero, con frecuencia, cae bajo la dependencia del partido que le ha abierto un acceso a la tierra, o bien bajo la del régimen que lo mantiene en la incertidumbre de una posesión en términos jurídicamente mal definidos; o si no bajo la del Estado, al cual está obligado a pagar durante muchos años una parte del valor de la parcela que ha obtenido. Los beneficiarios de la reforma agraria mexicana no disponen más que del usufructo de las parcelas que reciben dentro de los *ejidos*, mientras que en Perú no gozan más que de un derecho teórico de propiedad sobre las grandes empresas agrícolas de carácter parapúblico o cooperativo establecido por la ley-decreto de 1969, y de las que en realidad son asalariados.

Aun cuando el Ecuador crea además un Servicio Ambulante de Extensión Cultural en el Ministerio de la Educación, en 1950, la enseñanza ambulatoria revela los límites de sus capacidades, de modo que la red escolar se va extendiendo poco a poco de las ciudades hacia el campo. En México, donde todo *ejido* está obligado a construir una escuela a la que el Estado da automáticamente un maestro, la escolarización del mundo rural e indígena progresa al ritmo de la reforma agraria. A partir de los años cuarenta, la parte del presupuesto nacional destinada a la educación muestra una fuerte

tendencia al alza en todos los países de la región. Diversas experiencias se llevan a cabo con la finalidad de definir una pedagogía apropiada a las condiciones del ámbito indígena. Una de las más interesantes es la que intenta Elizardo Pérez en Bolivia, con la "escuela-ayllu" que inaugura en Huarisata en 1931, y de la que quiere hacer el instrumento mediante el cual la población local se hará cargo de su propia modernización. La escuela no se limita a proporcionar al indio un bien cultural estratégico, la lengua española, cuya adquisición le estaba hasta entonces vedada. Al difundir los modelos de comportamiento mestizo y urbano, incluso ahí donde pretende adaptarse a las realidades locales, la escuela despierta nuevas aspiraciones sociales y suscita nuevas necesidades económicas a las que los gobiernos se esfuerzan por responder.

Durante la Revolución mexicana, Manuel Gamio se había ya empeñado en modificar la condición de los pobladores del valle de Teotihuacán, aprovechando los conocimientos que le proporcionaban sus investigaciones etnológicas. El equipo de maestros, enfermeros y técnicos que había reunido a su alrededor, se obligó a una acción al mismo tiempo colectiva, íntegra y sin ruptura. Colectiva, pues dicha acción apuntaba a promover al grupo y no a los individuos. Íntegra, porque pretendía mejorar todos los aspectos de la vida social. Sin ruptura, porque el desarrollo inducido debía realizarse sobre la base de la tradición. La tentativa pionera de Gamio se vuelve a poner en práctica con la Estación Experimental de Incorporación del Indio, fundada por Moisés Sáenz en Carapán, entre los tarascos de Michoacán en 1932. Este centro de observación, de experi-

mentación y de acción pretende aislar las diferentes variables sociales a partir de las que es conveniente intervenir, a fin de sacar a la comunidad de su estado de postración y, según los resultados obtenidos, definir una metodología del desarrollo comunitario capaz de ser aplicada invariablemente al nivel nacional en todas las zonas indígenas. La estación interrumpe sus actividades demasiado pronto para que una empresa tan ambiciosa tenga tiempo de dar todos sus frutos. Sin embargo, representa un hito importante en el proceso que conduce a los indigenistas a salir del campo de la reflexión especulativa para internarse en la acción con el apoyo de los poderes públicos. Y no es sino un ejemplo de las diversas tentativas que se efectuaron en América Latina por la misma época, con la idea de controlar el cambio social y de utilizar las técnicas con miras a incorporar al indio a la vida moderna.

En 1938, la VIII[a] Conferencia Panamericana que tiene lugar en Lima sugiere proceder a un intercambio de información referente al problema indio y a una confrontación de experiencias realizadas para darle una solución. A raíz de esta sugestión, el gobierno mexicano convoca a un Congreso Indigenista Interamericano en 1940. El Congreso, que se lleva a cabo en Pátzcuaro, lugar en el que cuatro siglos antes Vasco de Quiroga había fundado uno de los "pueblos-hospitales", movido por una generosa utopía, reúne a las delegaciones de dieciocho países del continente. Los congresistas emiten un diagnóstico sobre la condición de los indios, cuyos diferentes aspectos examinan, y después proponen a los gobiernos una serie detallada de medidas concretas para cambiar tal situación y, finalmente, abolirla: redis-

tribución de la tierra, alfabetización y educación, saneamiento del medio ambiente, dignificación de la mujer, protección de la infancia, desarrollo de la agricultura y del artesanado, mejoramiento del régimen alimentario y de las condiciones de alojamiento y de trabajo, etcétera.

El pensamiento culturalista mexicano domina los trabajos del congreso. Inspira los tres grandes principios que son solemnemente proclamados en el acto final y que habrían de guiar toda la política indigenista. El primero de esos principios es que el problema indio ofrece un interés público y reviste un carácter de urgencia. El Estado debe hacerse directamente cargo de él, y todos los gobiernos se encuentran en la imperiosa *obligación de tratarlo con prioridad. El segundo principio* es que ese problema no es de índole racial, sino de naturaleza cultural, social y económica. Cualquier práctica derivada de conceptos o de teorías que justifiquen la desigualdad entre las razas es formalmente condenada, cuando el objetivo de la práctica indigenista radica en poner a los indios en verdadera situación de igualdad con la población no india. Por último, *el tercer principio es que, para alcanzar tal objetivo,* los derechos de los indios deben ser protegidos y defendidos en el marco del sistema legal en vigor, su progreso económico asegurado y su acceso a los recursos de la técnica moderna y de la civilización universal garantizado, en el respeto de sus valores positivos y de su personalidad histórica y cultural. La cultura indígena es explícitamente reconocida como factor de enriquecimiento de la cultura de cada país y de consolidación de la nación.

De conformidad con la recomendación del congreso de Pátzcuaro, es creado un Instituto Indigenista Interamericano (III) en tanto que instancia continental de concertación de las políticas nacionales aplicadas a la población india. Confiado a Gamio, que será su director hasta su muerte, en 1960, el III se convierte en una agencia especializada de la Organización de los Estados Americanos (OEA) en 1948. Con diversas categorías y competencias, que van del simple consejo hasta la realización de programas, otros institutos indigenistas nacionales aparecen en Colombia, en Ecuador y en Nicaragua en 1943, en Costa Rica en 1944, en Guatemala en 1945, en Perú en 1946, en Argentina en 1947, en Bolivia en 1949 y en Panamá en 1952. El Instituto Nacional Indigenista (INI) establecido en México por la ley de 1948 y bajo la dirección de Antonio Caso, es el más notable de todos. Agencia federal dotada de autonomía financiera y de personalidad jurídica, el INI es un organismo de investigación, de consulta, de ejecución y de información que desempeña una función fundamental en la elaboración y la aplicación de la política indigenista mexicana. Tiene vocación de coordinar a los departamentos ministeriales en su conjunto y otros servicios gubernamentales en las zonas indias. Esta coordinación se realiza a través de "centros coordinadores", el primero de los cuales se abrió entre los tzotziles y los tzetzales de Chiapas, en el antiguo obispado de Bartolomé de Las Casas, en 1951, y el segundo entre los tarahumaras al año siguiente. En 1954, se fundaron otros tres centros en Oaxaca, entre los mixtecos y los mazatecos. Especie de misión cultural sedentarizada y provista de acrecentados medios y de

ampliadas prerrogativas, el centro coordinador sigue estando dirigido por un antropólogo, lo que subraya la importancia que la política indigenista atribuye al factor humano y social. Incluye cinco departamentos que representan los grandes campos de intervención del INI: educación, salud, agricultura, comunicaciones y asuntos jurídicos. Cada departamento dispone de un equipo técnico que actúa bajo la responsabilidad de un experto.

En América del Sur, los países que no poseen los mismos recursos financieros y humanos que México recurren a la ayuda multilateral para poner en práctica su política indigenista. La Oficina de la Asistencia Técnica (BAT) de las Naciones Unidas encomienda a la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que desde 1921 ha acumulado una amplia experiencia en el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas en los países independientes, la creación de una Misión Andina en la que participan la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), el Fondo Internacional para la Infancia (UNICEF) y el Programa Mundial de Alimentación (PAM). La Misión Andina empieza a operar en Perú y en Bolivia en 1953, y en Ecuador en 1954, a partir de "bases de acción" constituidas según el modelo de los centros coordinadores mexicanos y animados por equipos multidisciplinarios de expertos nacionales e internacionales. En Perú, apoya un programa que apunta al descongestionamiento de las superpobladas tierras altas de la zona de Puno, suscitando una co-

rriente migratoria hacia el terreno aluvial amazónico de los Andes (proyecto Puno-Tampobata). Después amplía su campo de actividad a las zonas de Ayacucho, de Apurimac y de Cuzco, que forman, con Puno, el área de mayor concentración india del país. En Bolivia, sostiene otro programa de colonización de tierras bajas, en la zona de Santa Cruz, por emigrantes llegados de las riberas del lago Titicaca (proyecto Cotoca), mientras realiza tres proyectos de desarrollo comunitario, uno de los cuales está principalmente centrado en el cooperativismo (proyecto Pillapi), otro en la educación (proyecto Playa Verde) y el último en la salud (proyecto Otavi). En Ecuador, emprende la modernización de la economía de la zona de Otavalo, tradicionalmente basada en la industria artesanal del tejido, antes de implantarse en Riobamba en 1956 y de difundirse por toda la sierra a partir de 1959.

La Misión Andina extiende sus operaciones a Colombia, por las zonas del Cauca y de la Guajira, en 1958; en Chile, en la zona de Arica, y en Argentina, en las altas estepas de Jujuy, en 1961; y por último en Venezuela, entre los guajiros situados en la frontera de este país con Colombia, en 1963. Pero, desde principios de los años sesenta, la responsabilidad de los programas se transfiere progresivamente a los Estados. Los funcionarios nacionales entran al relevo de los expertos internacionales, y las administraciones públicas absorben las estructuras establecidas bajo la égida de las Naciones Unidas. En 1961, Perú incorpora la Misión Andina al Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA) que habrá de sostener Cooperación Popular, la agencia nacional de desarrollo. Bolivia la integra

al servicio nacional de desarrollo de las comunidades en 1967, y Colombia al Plan Nacional Indigenista, ese mismo año. En 1973, la Misión Andina, completamente nacionalizada, es oficialmente disuelta.

La política indigenista alcanza una consagración internacional con la Convención 107 sobre las poblaciones indígenas, tribales y semitribales que elabora la OIT en 1957. Este texto vuelve a los principios enunciados por el Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro en 1940, y les confiere un alcance universal.

Características

La política indigenista puede definirse como la acción sistemática emprendida por el Estado por medio de un aparato administrativo especializado, cuya finalidad es inducir un cambio controlado y planificado en el seno de la población indígena, con objeto de absorber las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indios y la población no indígena. Esta política establece su propio marco legal. Sin dejar de favorecer al terreno educativo, se basa en una metodología del desarrollo y genera una ingeniería social destinada a poner en práctica esta metodología.

La legislación

La legislación indigenista no apunta a dotar al indio de una categoría personal, y de ninguna manera infringe el principio de igualdad en que descansa el régimen

republicano. Lejos de resucitar el sistema al mismo tiempo proteccionista y discriminatorio de las leyes de Indias, pretende por el contrario hacer efectivos los derechos de ciudadanía que la población india adquirió con la independencia y que nunca ha podido ejercer debido a su condición. Las disposiciones protectoras que contiene no van más allá de las que disfrutan otras categorías de la población, como los niños, las mujeres y los obreros, en razón de la particular posición que ocupan en el cuerpo social. Los argumentos que los conservadores han esgrimido durante mucho tiempo en contra de la adopción de medidas en favor de los indios, arguyendo que tales disposiciones volverían legal la segmentación de la sociedad sobre una base étnica, están, por ello, totalmente infundados. No se trata de volver al pasado colonial, sino de liquidar definitivamente su herencia.

Por lo demás, la legislación indigenista está fundamentalmente concebida para los indios campesinos de las altas tierras que desde el siglo XVI sufren la dominación de los blancos y de los mestizos. No toma mucho en cuenta la situación particular de las poblaciones seminómadas de las tierras bajas que, ciertamente, representan un muy bajo porcentaje del total de la población indígena de América Latina. Excepto tal vez en Brasil, los grupos étnicos del Amazonas todavía se hallan privados de existencia legal. Por otra parte, la mayoría de ellos escapa al dominio de los poderes públicos que, como en Colombia o Venezuela, en ocasiones siguen delegando a congregaciones misioneras la autoridad de excepción que el Congreso indigenista interamericano les ha invitado, no obstante, a ejercer.

Sólo hacia finales de los años sesenta, los Estados ribereños de la cuenca del Amazonas, por iniciativa del gobierno brasileño, empezarán a tomar posesión efectiva de su territorio amazónico y a extraer a estas etnias de los limbos legales, en el marco de una política de consolidación fronteriza. El Tratado de Cooperación Amazónica que concluyen en 1978 señala el fin de la conquista de América iniciada cinco siglos antes, como también la pérdida definitiva de la autonomía de la que aún disfrutaban algunas pequeñas comunidades indígenas diseminadas en las profundidades de la selva.

La educación

Frente a las fuerzas conservadoras que desean dar a los indios una educación específica, el indigenismo defiende el principio de la enseñanza única, gratuita y obligatoria. Los débiles esfuerzos hechos a favor de la educación indígena antes de los años veinte apuntaban a despojar al indio de su "barbarie"; para hacer de él un ciudadano sometido a la autoridad pública y respetuoso de la propiedad privada. Estaban destinados a prevenir las "guerras de castas", cuidándose de no desencadenar un proceso de movilidad ascensional que pudiera modificar la jerarquía de las razas y de las clases en la sociedad. Los indigenistas, que reaccionan airadamente a esa concepción de la enseñanza, ven en la educación tanto un medio de emancipación y de ascenso individuales como un instrumento de modernización social, y militan para que los indios reciban la misma formación que los blancos y los mestizos. El

espíritu universalista que los anima conduce a Vasconcelos a dotar a cada misión cultural de una biblioteca que incluya a los clásicos de la literatura mundial, cuyo formato fue especialmente estudiado para que pudiera sostenerse sobre la albarda de un mulo y de esa manera llegara hasta las aldeas más alejadas. En realidad, el universalismo se combina con el nacionalismo para confiar a la escuela una doble misión: poner la cultura al alcance de todos, pero también dar a todos la misma cultura.

Por ello, con mucha prudencia se ponen en práctica las adaptaciones que requiere el sistema educativo nacional para acercarse a las realidades cotidianas de la vida indígena, así como los métodos pedagógicos particulares, necesarios para hacer que el contenido de la enseñanza sea más fácilmente asimilable por los indios. La idea de que es más fácil enseñar el español a los alumnos que han sido previamente alfabetizados en su lengua materna se abre paso con dificultad. La utilización de las lenguas vernáculas en la enseñanza no sólo encuentra una oposición de naturaleza política e ideológica, sino también dificultades técnicas. Implica la codificación de las lenguas indígenas, el establecimiento de sistemas de transcripción y la elaboración de materiales didácticos. No obstante, la tarea es emprendida especialmente por el Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas, creado en México en 1945, pero sobre todo por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que el gobierno mexicano introduce en América Latina, sellando con él un convenio en 1937. Dependencia de una organización protestante norteamericana de Oklahoma (la Wycliffe Bible Translators, que pre-

tende poner la Biblia al alcance de todos los pueblos del mundo), el ILV es convocado a Perú en 1945, a Ecuador en 1953 y a Colombia en 1961, donde pone al servicio de los programas educativos la capacidad de sus lingüistas. Pero el bilingüismo y el biculturalismo que éste practica con fines misionales, lo exponen muy pronto a numerosas críticas. La única forma de bilingüismo que el indigenismo tolera es el de transición, es decir, un bilingüismo que facilita el paso a la lengua nacional. Antes de los años setenta, las lenguas vernáculas habrán de ser empleadas dentro de la enseñanza sólo en algunos países, donde, por otra parte, el recurso al bilingüismo de transición casi no rebasará el estadio experimental.

En cambio, se acepta muy pronto que la escuela no debe limitarse a transmitir un conocimiento académico a los niños, ni a inculcar la cultura nacional a las jóvenes generaciones indígenas. Se le pide que irradie en todos los puntos de la comunidad en donde se implante, organizando cursos nocturnos, campañas de alfabetización para adultos, programas de economía doméstica para mujeres, proyectos de extensión agrícola e incluso actividades culturales, artísticas y deportivas. En los *ejidos* mexicanos, por ejemplo, la escuela dispone de una parcela en la que los alumnos, una vez terminada la clase, experimentan nuevos cultivos y técnicas agrícolas modernas. La cosecha obtenida se reparte entre los padres que de esa manera pueden juzgar los resultados de la innovación y la importancia de su adopción. El concepto de educación fundamental que formula la UNESCO en 1947 y que ésta desarrolla en el seno del Centro Regional de Educación Funda-

mental (CREFAL), establecido en México en 1951, debe mucho, sin duda, a los experimentos de formación de base realizados en América Latina desde los años veinte, en el marco de una escuela abierta no sólo a su entorno, sino también completamente integrada al sistema institucional de la comunidad y verdaderamente convertida en propiedad de la población local.

El desarrollo comunitario

La política indigenista concentra su acción sobre la comunidad indígena. Aun cuando tienen influencia en la totalidad de una zona, los centros coordinadores del INI mexicano, las bases de acción de la Misión Andina —y todos los programas de desarrollo— intervienen en el plano del espacio comunitario, donde normalmente se localizan todos los factores del estancamiento y que al mismo tiempo contiene los elementos del progreso. El desarrollo comunitario consiste en la acción sobre esos factores y elementos, con objeto de iniciar un proceso de modernización. Así pues, el cambio no se impone desde el exterior, sino que se produce en el mismo seno de la comunidad, en particular por medio de un reacondicionamiento institucional debidamente controlado para que no engendre fenómenos de desestructuración social.

El desarrollo comunitario recurre a las instituciones tradicionales reorientadas por él mismo y a las que asigna nuevas funciones. De esa manera, la asamblea pública *(cabildo abierto)* de origen colonial, que reúne a los comuneros y toma las decisiones que colectivamente

les atañen, se convierte en la instancia en la que se discuten los proyectos innovadores. El papel del agente de desarrollo consiste en presentar los proyectos a la asamblea de manera no directiva, en escuchar las reacciones que provocan, y en realzar las ventajas que pueden ofrecer. Pero es la comunidad la que tiene siempre la última palabra. Ella escoge los que le convienen, determina el orden de prioridad en función de sus propios criterios y define el ritmo con el que serán ejecutados.

Otra institución tradicional puesta al servicio del desarrollo comunitario es la que, con diferentes nombres (*mita, faena, república*, etc.), moviliza periódicamente, en el transcurso del año, la fuerza de trabajo de los comunes en tareas de interés colectivo. Sin que por ello se les desvíe de sus fines habituales, estas formas de trabajo cooperativo son utilizadas para construir el local escolar o el centro médico, o para construir un sistema de distribución de agua potable que contribuirá a sanear el ambiente, o incluso para cavar una red de irrigación que librará a la cosecha de los azares de la temporada de lluvias. Uno de los principios del desarrollo comunitario exige que la población, que decide sobre los proyectos, participe en su ejecución mediante una aportación de trabajo, en tanto que la agencia de desarrollo proporciona solamente el apoyo financiero y el marco técnico. El esfuerzo hecho por la comunidad dentro de esta repartición de tareas normalmente debe asegurar que el proyecto se acepte en realidad como una necesidad y que la realización en la que debe desembocar no será dejada sin uso, una vez terminado.

La reorientación y la refuncionalización de la antigua organización colectivista indígena son, asimismo, bases para fundar las cooperativas de producción, de consumo o de crédito. En cambio, la introducción de la medicina moderna es más difícil, en la medida en que pone en entredicho el sistema de creencias de la comunidad, así como la categoría de los curanderos tradicionales cuyas prácticas curativas se inscriben en una visión del mundo radicalmente distinta de la concepción occidental del universo. Especialistas de lo sobrenatural, los curanderos manipulan las fuerzas cósmicas a favor del bienestar físico y moral de la población. Ejercen una autoridad difusa y participan en el control social. Por esto, las agencias de desarrollo tratan de ganárselos proporcionándoles una formación paramédica que pueden utilizar conjuntamente con sus conocimientos empíricos. Eventualmente son empleados como socorristas o como auxiliares durante las campañas de erradicación de las enfermedades endémicas.

Desde muy temprano se dejó sentir la necesidad de disponer de contactos y de relevos permanentes en la comunidad para que la acción indigenista tenga en ella una eficacia óptima. A partir de 1926 se crea en México la Casa del Estudiante, con la intención de formar a jóvenes indios que, una vez devueltos a sus comunidades de origen, podrían reflejar las aspiraciones y las necesidades de la población local y convertirse en los vectores del cambio. Sin embargo, estos indios aculturados experimentan muchas dificultades en el cumplimiento de la función de mediadores que les ha sido asignada, o bien porque han dejado de ser consi-

derados como indios por sus pares, o bien porque ellos mismos ya no se consideren como tales. Estos "promotores culturales" suelen ver en el empleo que ocupan el punto de partida de un ascenso social que, al cabo de un cierto tiempo, los lleva a romper definitivamente con su medio, y a fundirse entre los mestizos urbanos, con los que se han identificado culturalmente. Sólo al final de los años sesenta, las posibilidades de movilidad social comienzan a reducirse, momento en que las agencias de desarrollo podrán constituir cuerpos estables de promotores culturales completamente profesionalizados.

El desarrollo comunitario atribuye particular importancia al desenclave de las comunidades y a su articulación a las metrópolis regionales mediante una red de caminos. Las carreteras son indispensables para que los excedentes creados en la comunidad por el aumento de la productividad y de la producción se vendan directamente en los mercados urbanos. Sin embargo, también son necesarias para que los nuevos bienes que el mercado ofrece lleguen hasta la comunidad e inciten indirectamente a los comunes a producir todavía más, con tal de poder adquirirlos. Como efecto esperado del cambio, la inserción de la comunidad en la economía mercantil, debida a una especie de deriva economicista, suele por otra parte considerarse como condición suya. Incluso, se convierte en el principal objetivo del desarrollo rural integrado, de inspiración liberal, que, durante los años setenta, y bajo la influencia del Banco Mundial, habrá de desalojar al desarrollo comunitario como metodología de la modernización del campo.

La última característica, y quizá la más original, de la política indigenista, es la ingeniería social que produce para alcanzar sus objetivos. La acción indigenista presupone un conocimiento del medio en que aquélla se aplica. Sin este previo conocimiento, dice Gamio, "las necesidades de la población jamás podrán ser satisfechas, si no es de manera unilateral y por lo tanto ineficaz". De ahí la importancia que los indigenistas atribuyen a las ciencias sociales, y particularmente a la antropología, a la que Gamio exige "proporcionar un conocimiento sobre la población, que es la materia prima con la que se gobierna y por la que se gobierna", a fin de permitir "el ejercicio de un buen gobierno". Reconocida su utilidad pública, la antropología es elevada hasta la condición de ciencia "política" y puesta al servicio del proyecto nacional. El Departamento de Antropología que Gamio funda en la Secretaría de Agricultura en 1917, y que es el primero de América Latina, recibe por misión, según los estatutos, la de "preparar la reconciliación racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico de la población, de modo que puedan formar una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria".

La principal vocación de la Escuela Nacional de Antropología, creada por Caso en 1942, en la ciudad de México; la del Instituto de Etnología fundado por Valcárcel en 1946, en Lima; y la de diversas instituciones de enseñanza y de investigaciones etnológicas que salen a la luz en otras partes por la misma época, no es tanto la de formar a investigadores desinteresados,

como la de propocionar al indigenismo los expertos y directivos que le hacen falta. Si no existen indigenistas que no sean también antropólogos, tampoco existen antropólogos que no sean indigenistas, aunque sólo sea porque la profesión carece de otras salidas. La antropología se desarrolla en función de las necesidades de la política indigenista, la que le imprime sus orientaciones teóricas, le impone su problemática y le asigna su temática. La dependencia a la que se le somete no sólo tuvo consecuencias negativas. Particularmente, condujo a los antropólogos latinoamericanos a trabajar en los fenómenos de aculturación mucho antes de que la comunidad científica, en 1936, reconociera finalmente la validez de este concepto.

La antropología no se limita a reunir y elaborar la información relativa a la población india para la eficaz intervención de la política indigenista. Los antropólogos acompañan esta intervención a todo lo largo de sus diferentes fases, aplicándose a forjar sus instrumentos. Si bien observa el cambio, la Estación Experimental, de Sáenz a Carapán, pretende asimismo producirlo y definir las técnicas capaces de controlarlo. La producción del cambio social, en condiciones de laboratorio, y el establecimiento de una tecnología social que garantice su dominio, se sitúan igualmente en el corazón de las investigaciones realizadas en este centro, que asocia indigenistas peruanos a antropólogos de la Universidad de Cornell a partir de 1951, en Vicos, lugar de los Andes. Las experiencias latinoamericanas en el campo de la ingeniería social han contribuido de manera significativa a la constitución de la antropología aplicada en tanto que subdisciplina de la ciencia antropológica.

El análisis crítico de la política indigenista revela algunas debilidades, insuficiencias o fallas que, sin duda, han reducido su alcance. Esta política tiende a ejercer una acción íntegra. Sin embargo, la coordinación entre los servicios administrativos que semejante acción implica ha encontrado dificultades que no siempre han sido fáciles de superar. Así, la agencia no ha conseguido mantener en ningún país un cierto dominio sobre la variable territorial, que no ha dejado de estar bajo el exclusivo control del organismo encargado de la reforma agraria. Incluso en México, el INI, que no obstante goza de competencias particularmente extensas, no ha podido integrar la redistribución de la tierra a su estrategia de desarrollo comunitario.

El afán de no causar la destrucción del marco de vida tradicional ha hecho que la política indigenista inscriba la modernización en un proceso evolutivo cuya culminación se difiere al largo plazo. Los cambios a los que la población indígena está expuesta son generalmente inferiores a los que sería capaz de absorber, así como a los que serían necesarios para transformar radicalmente su posición. Por otro lado, al actuar dentro de la comunidad —cuya organización es para ella origen de todos los bloqueos presentes, así como portadora de todos los dinamismos futuros— la política indigenista descuida los factores externos que tanto condicionan el desarrollo. Especialmente, deja intactas las estructuras regionales de explotación que refuerzan el tradicionalismo indígena y que constituyen sin duda el mayor obstáculo para el cambio. Las redes de

desigual intercambio que animan los comerciantes mestizos siguen por lo general captando los excedentes producidos por las comunidades que se modernizan, de manera que los comunes siguen tan pobres como antes y sus esfuerzos se ven desalentados. La creación de caminos que llevan directamente al mercado y la fundación de cooperativas no siempre han permitido pasar por encima de la rapacidad de los intermediarios, pero tampoco han bastado para acarrear el deterioro de sus actividades. En el Chiapas mexicano, así como en el Chimborazo ecuatoriano, se ha podido observar que la ayuda dada a los indios beneficiaba finalmente a la población no indígena que los explotaba, y que en algunos lugares contribuía a reforzar los antiguos mecanismos de extorsión, todavía más rentables que antes.

Por último, los gobiernos, que siempre dan a su acción indigenista una gran publicidad y que buscan derivar de ella un complemento de legitimidad, pocas veces le han proporcionado los recursos materiales necesarios para la realización de sus objetivos. La extensión del campo de aplicación de la política indigenista se ha hecho generalmente a un ritmo lento y, de manera considerable, se ha visto expuesta a los azares de la coyuntura financiera. En 1966, en Perú, Cooperación Popular vio repentinamente cortados sus créditos por un congreso escaso de dinero, de suerte que hubo que aplazar el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen. Y en 1968, en México, la asignación presupuestaria del INI, que está a cargo de cinco o seis millones de indios, sigue siendo menor a la suma consagrada a la decoración floral de la ciudad de

México, como entonces lo señalara con amargura un indigenista.

De todos los recursos que el Estado destina a la modernización del mundo rural, las comunidades indígenas no recibirán nunca sino una ínfima parte. Todos los gobiernos tienden a canalizar lo esencial de esos recursos a las explotaciones agrícolas que pueden ser tecnificadas y que pueden aumentar su productividad gracias a una capitalización intensiva. Mediante un otorgamiento de créditos de tasas de interés reducidas, a veces inferiores a la tasa de inflación, mediante disposiciones fiscales que permitan un amortizamiento acelerado, mediante la desgravación de la energía, tales gobiernos incitan a la mecanización agrícola y al empleo de delegados industriales en la agricultura. Estas medidas, que las comunidades son incapaces de aprovechar debidamente, contribuyen a aumentar la distancia que separa al pequeño productor indio del mediano y gran explotador. La "revolución verde" en la que, antes que nadie, México se inscribe tras la reforma agraria cardenista, se refleja en una orientación de los fondos públicos, del sector reformado de la agricultura hacia el sector privado, que al mismo tiempo se encarga de satisfacer la demanda alimentaria interna y de concurrir al equilibrio de la balanza comercial mediante la exportación de excedentes.

La contradicción entre la política indigenista y las grandes opciones económicas del Estado se acentúa más a partir de los años cincuenta, cuando el peso demográfico y político que empiezan a adquirir las aglomeraciones urbanas lleva a las autoridades gubernamentales a prestar una atención creciente al aprovi-

sionamiento de las ciudades al menor costo. A fin de que los productos alimenticios de primera necesidad se mantengan accesibles a todos los ciudadanos, de evitar los conflictos sociales debidos al encarecimiento de la vida, de frenar el alza de los salarios industriales y de contener la inflación, los gobiernos abren cada vez más las fronteras a la entrada de productos agrícolas de gran consumo llegados del extranjero, que en ocasiones son subvencionados. El pequeño productor indio que estaba relativamente bien protegido, queda expuesto a los efectos de una competencia internacional a la que no le es fácil enfrentarse. Su situación económica se vuelve todavía más precaria cuando la administración o los centros de comercialización que el Estado ha creado para abastecer mejor los mercados urbanos, lo obligan a vender sus cosechas a un precio que, en ocasiones, no cubre siquiera el costo de producción.

El impulso dado a la capitalización de la agricultura y la presión ejercida directa o indirectamente sobre los precios de las mercancías agrícolas, anulan los efectos que la acción indigenista pudiera tener a favor del desarrollo comunitario. En todas partes, las comunidades entran en crisis. El campesinado indígena se descompone y se deja arrastrar por las corrientes migratorias hacia las ciudades, en las que los indios, en número cada vez mayor, desaparecen entre la masa de un proletariado mestizo. Iniciadas durante los años cuarenta, estas migraciones alcanzan con rapidez una intensidad tal que, en el transcurso de las tres décadas siguientes, la relación entre la población rural y la población urbana se invierte en toda la región. Desplazan el cen-

tro de gravedad demográfico de Perú de la sierra al litoral costero, y hacen de Lima, orgullosa ciudad blanca que los indios invaden al descender de los Andes, un crisol racial, étnico y cultural.

Resueltamente ruralista, el indigenismo pretendía modernizar a la población indígena en su hábitat. Sin embargo los terruños indígenas, más que modernizarse, se vacían. Asimismo, los indigenistas deseaban conservar la cultura india en lo que reconocían de positivo en ella, remplazando con elementos occidentales los que les parecían negativos. Su concepción de la cultura era, sin duda, demasiado mecanicista para que semejante tentativa pudiera desembocar en el resultado esperado. Una cultura, efectivamente, es una totalidad integrada a la que no es posible cambiarle una parte sin que las demás resulten afectadas y sin que se perturbe el orden de su disposición. La creación de un sistema de riego, por ejemplo, provoca un aumento de la producción. Pero también conlleva una diferenciación entre los comunes que tienen acceso a ese sistema y quienes no lo tienen. Conduce, igualmente, al abandono de los ritos propiciatorios de la lluvia y a la desaparición de la creencia en las divinidades que protegían la actividad agrícola. Por muy modesta que sea, la innovación modifica las relaciones sociales, las prácticas culturales y hasta la visión del mundo. En realidad, la modernización se produjo a la par de una occidentalización que empieza en la comunidad, en los pupitres de la escuela rural, pero que termina en las ciudades, en donde desemboca simple y sencillamente en una asimilación. Tanto más cuanto que el indio, al huir del campo, y a fin de subir más fácilmente por la

escala social, en el ámbito urbano intenta deshacerse de su cultura de origen, misma que asocia a su antigua condición, en lugar de perpetuar sus vestigios.

Algunas cifras muestran las dimensiones de este proceso. Mientras que la población de América Latina se multiplica con un coeficiente del orden de 2.5 entre 1920 y 1970, y que rebasa los 250 millones en la última de estas fechas, la población censada como indígena permanece estable alrededor de los 30 millones. Por consiguiente, la proporción de indios en el total de los efectivos demográficos de la región desciende a 12%. En México, país en el que una larga práctica censual proporciona datos estadísticos relativamente precisos y confiables, desciende incluso de 30% a menos de 8%, de manera que Caso puede prever legítimamente, prolongando la tendencia, que la solución definitiva del problema indígena no es más que una cuestión de años. Si el descenso es menos espectacular en algunos países, como Guatemala, Ecuador o Bolivia, no deja de ser cierto que, en su conjunto, todo el aumento de la demografía indígena latinoamericana es enteramente captado por la sociedad nacional. Así pues, en el transcurso de los cincuenta años considerados, varias decenas de millones de indios escapan de una condición cultural, social y económica que permitiría identificarlos como tales. Este gran movimiento de reabsorción de la indianidad en la nacionalidad, resulta esencialmente de tres factores que participan en el seno de la formación social: la escolarización del campo, la emigración de los rurales —y en principio aquéllos que pasaron por la institución escolar y hablan la lengua nacional— hacia las aglomeraciones urbanas, y la pro-

letarización de los emigrantes en una estructura de clases muy ampliamente abierta a la que se integran y que les garantiza grandes posibilidades individuales de ascenso social. De esa manera el proyecto nacional, formulado un siglo antes, está a punto de cuajar a finales de los años sesenta.

V. DEL INDIGENISMO AL INDIANISMO

En el momento mismo en que parece estar a punto de alcanzar sus objetivos, el indigenismo es vigorosamente puesto en entredicho. Algunas voces se elevan para denunciar, en nombre de los derechos imprescriptibles de la indianidad, la integración social y la asimilación cultural a las que tienden sus prácticas. Tales voces surgen de organizaciones que se erigen en voceros de "pueblos" indígenas o de "nacionalidades" indias que desean perseverar en su ser cultural y que rechazan la fusión "etnocida" en el seno de una nación mestiza. Las reivindicaciones que expresan son escuchadas por sectores cada vez mayores de la sociedad y son respaldadas por instituciones nacionales y extranjeras que les otorgan una caución moral o un apoyo material. Los dirigentes y los altos empleados de esas organizaciones indianistas son generalmente de origen rural e indio, no obstante estar urbanizados, educados y occidentalizados. ¿Los indios desaparecen del campo para renacer en las ciudades? ¿La occidentalización tendrá como efecto el darles conciencia de su identidad y el proporcionarles los medios para afirmarla en toda su diferencia?

En realidad, el actual resurgimiento de la indianidad es la manifestación latinoamericana de ese reconocimiento étnico que acompaña, en escala internacional, el proceso de mundialización. Está ligado al agota-

miento del modelo nacional de desarrollo y a la quiebra del Estado intervencionista y asistencialista que implica. El paso del indigenismo al indianismo corresponde al final de la era populista y a la entrada de América Latina en una nueva edad liberal.

El agotamiento del modelo de desarrollo

La modernización de la sociedad y la nacionalización de la población india son prueba de la eficacia del modelo de desarrollo basado en la industrialización sustitutiva de importaciones que subyace a estos movimientos. Entre 1940 y 1970, el producto interno bruto (PIB) aumenta en un promedio anual de 5.5%. En cuanto a la producción industrial, aumenta en una tasa ampliamente superior, que alcanza o rebasa el 8% anual en algunos países como México. No obstante, desde el final de los años sesenta el modelo de desarrollo empieza a dar señales de agotamiento. Por una parte, los índices de crecimiento económico tienden a disminuir. Protegidas por barreras aduanales que se erigen frente a la competencia de los productos manufacturados provenientes del extranjero —y que se abaten con la entrada de las mercancías agrícolas—, pierden su dinamismo las empresas públicas fundadas por el Estado populista y las firmas privadas que prosperan en el regazo gubernamental. Gozan de rentas situadas dentro de un mercado cautivo cuya capacidad de absorción, por otro lado, llega a sus límites a causa de una insuficiente redistribución del ingreso nacional. El recurso invariable al déficit público, financiado por créditos

internacionales, permitirá mantener el modelo en vigor a lo largo de los años setenta, pero contribuirá finalmente a hundir a América Latina en una de las peores crisis financieras de su historia al inicio de la década siguiente.

Por otra parte, el aparato económico se revela cada vez menos capaz de ocupar la mano de obra que se ofrece en el mercado de trabajo. Una de las razones de ello es que la industrialización no repite el mismo proceso que se desarrolló el siglo pasado en Europa y en los Estados Unidos. Incluso si empieza en el sector de los bienes acabados no duraderos para continuar en el sector de los bienes duraderos y desembocar en el sector de los bienes de capital, en cada uno de esos sectores siempre aplica las técnicas más modernas, las que requieren de fuertes inversiones pero que generan relativamente pocos empleos. Es *capital intensive* y *labor saving* (intensiva en capital y ahorradora de mano de obra). De hecho, la producción industrial de América Latina se sextuplica entre 1945 y 1980, mientras que la mano de obra, indispensable para garantizarla, ni siquiera se triplica. En el transcurso de este periodo, la cantidad de empleos creados por unidad de capital invertido tiende a disminuir de manera constante.

Pero también la incapacidad del aparato económico para responder a la demanda de trabajo depende del crecimiento considerable de la población en edad activa, derivado de la explosión demográfica sin precedentes que sufre la región. En 1970, el índice de aumento de la población latinoamericana se eleva a 2.8%, e incluso a 3.4% en los países de la América intertropical, por los efectos combinados del descenso de la

mortalidad —debido a la extensión de los servicios de salud— y del mantenimiento de una gran fecundidad ligada a los obstáculos sociales y culturales a los que se enfrenta el control de la natalidad. Si bien estos índices tienden a estabilizarse, y a disminuir lentamente a partir de 1975, los efectivos de la fuerza de trabajo disponible continúan incrementándose. El aumento anual en promedio del número de personas que ingresan al mercado de trabajo era de 1.3 millones en los años cincuenta, y de 1.9 millones en los años sesenta. Asciende a 3.1 millones en los años ochenta, para alcanzar los 3.9 millones en los noventa.

Por todo ello, la situación del empleo se degrada notablemente. Las encuestas llevadas a cabo por diversos organismos nacionales e internacionales, como el Programa Regional para el Empleo (PREALC) de la OIT, revelan que el porcentaje de la población en edad activa adecuadamente ocupada varía entre 35 y 65% según el país. Es decir que, el desempleo y el subempleo afectan a más de la tercera parte de la fuerza de trabajo disponible, según la hipótesis más favorable, y a cerca de las dos terceras partes, en el peor de los casos. Los enclaves de marginalidad que se creía poder eliminar al cabo de un tiempo mediante una mejor formación profesional de la mano de obra no sólo se mantienen, sino que se incrementan, y adquieren proporciones tales que a veces llegan a concentrar a la mayor parte de la población nacional. En esas condiciones, la movilidad ascendente disminuye y finalmente se detiene. Si bien subsisten los canales a través de los cuales ésta se realizaba, ya no llevan a ninguna parte. La educación y la emigración que desembocaban en la proleta-

rización ahora lo hacen en el vacío social. Los indios que siguen siendo arrastrados hacia los centros industriales y urbanos por los flujos migratorios, ya no tienen posibilidad alguna de integrarse a la estructura de clases, ni ninguna esperanza de ver que sus hijos asciendan, como antes, en la sociedad. Una vez que la integración se ha vuelto imposible, el indigenismo pierde toda funcionalidad.

Las sociedades latinoamericanas presentan una nueva configuración. La separación fundamental que las atraviesa ya no pasa por las clases. En adelante, opone un sector que permanece estratificado, organizado y asociado directamente a la producción, contra un sector periférico, inorgánico y masificado que el aparato económico mantiene al margen del proceso productivo. Este sector masificado excede, no obstante, en mucho las dimensiones de un "ejército de reserva" destinado a influir en los salarios. Representa a una población supernumeraria, económicamente inútil y ya ni siquiera socialmente explotable, de tal suerte que, aún ofreciendo gratuitamente su fuerza de trabajo, no encontraría empleo.

Quienes componen el sector masificado viven en la mayor precariedad y en la más total incertidumbre respecto al mañana. Dentro de los inmensos cinturones de miseria que rodean las capitales, las metrópolis regionales e incluso las ciudades medianas, viven en la miseria material y moral, de la que ni las estrategias de supervivencia a muy corto plazo, a las cuales se ven obligados a recurrir, y que ponen en práctica con un individualismo furioso, son capaces de salvarlos. Si ya no son gente rural, no por eso son urbanos. Ya no se trata

de campesinos, pero tampoco se transforman en proletarios. Ya no son indios, pero no consiguen apropiarse de otra cultura. Habiendo perdido su condición de campesinos, de indios y su cultura, sólo se definen por lo que han dejado de ser. La sociedad los mantiene en un estado de ingravidez en que los más elementales lazos interpersonales se erosionan y se disuelven a partir del momento en que dejan de ser aplicables. La amplitud de la delincuencia, pero también la frecuencia de los abandonos de niños y la gran inestabilidad de la familia —que suele reducirse a la mujer y a la progenitura— abandonada por compañeros sucesivos, indican el grado de descomposición social en el seno de esta población privada de toda perspectiva futura.

Es precisamente en este sector masificado donde aparecen y se desarrollan las organizaciones indianistas. Conjuntamente con las sectas religiosas que proliferan en ese mismo ambiente, se dedican a combatir el desarraigo y el aislamiento, creando un cálido sentimiento de pertenencia sobre la base de la indianidad. Remiendan la desgarrada trama del tejido social y establecen entre los individuos atomizados relaciones nuevas, de carácter multifuncional, que son todavía más fuertes en la medida en que son de naturaleza étnica e intensamente cargadas de afectividad. Por iniciativa de abogados sin causa, de médicos convertidos en maestros de escuela o en choferes de taxis "piratas", en una palabra: profesionales demasiado preparados para los empleos humildes y precarios que ocupan, reaniman una cultura capaz de ofrecer a quienes han perdido su marco de referencias, un sistema de valores,

así como una identidad. La vuelta a la indianidad, realizada bajo la guía de una *intelligentsia* "lumpenizada", representa un repliegue estratégico para que una población que deriva en la anomia se reconozca y sea reconocida, y encuentre de esa manera una capacidad de acción colectiva.

Entre la identidad india tradicional y la que las organizaciones indianistas tratan de hacer brotar, la diferencia es considerable. La primera es una identidad objetiva impuesta desde el exterior a una categoría social. Corresponde a una condición subordinada visible gracias al uso de cierta vestimenta, de una cierta lengua y, en forma más general, al de la práctica de un cierto modo de vida. La segunda es una identidad subjetiva que, en una situación inédita de marginalidad y de exclusión, construyen los mismos que se liberaron de tal condición, hasta el grado en que han perdido toda señal del mismo. El paso de una a otra supone la abolición de la condición de indio, y toma necesariamente el camino de la aculturación occidentalizante. Así, las tomas de conciencia de identidad que se producen actualmente en América Latina no se inscriben en la continuidad de una indianidad milenaria en la que nunca hubieran tenido efecto las vicisitudes de la historia. No se les puede abstraer de las circunstancias en que tales tomas de conciencia se producen, sin correr el riesgo de ignorar su profunda originalidad y su verdadera significación.

El florecimiento de las organizaciones indianistas está caracterizado por la exuberancia y la diversidad. Algunas organizaciones corresponden a etnias particulares. Tal es el caso de Ecuarunari, en Ecuador. Otras, como la Unión de Naciones Indias (UNI) de Brasil o la Confederación de las Nacionalidades Indias de Ecuador (CONAIE), federan a estas organizaciones de base a escala nacional. Y otras más, como la Coordinación Regional de los Pueblos Indios de México y de América Central (CORPI), la Coordinación de las Organizaciones Indias de la Cuenca del Amazonas (COICA) o el Consejo Indio Sudamericano (CISA), coordinan a las federaciones nacionales en un plano internacional o transnacional. Pero estas federaciones, confederaciones y coordinaciones de federaciones son muy débiles, y las organizaciones intermediarias que se escalonan entre la cima y la base no dejan tener una gran autonomía, e incluso una total independencia. Por otra parte, con frecuencia entran en competencia en todos los escalafones. La Coordinación Nacional de los Pueblos Indios de México (CNPI) impugna la representatividad de la Confederación Nacional de los Pueblos Indios de México (CNPI) de la que surgió, mientras que la Asociación de los Indios de Colombia (AICO) disputa a la Organización Nacional de los Indios de Colombia (ONIC) el monopolio de la representación indígena que ésta pretende arrogarse. Son igualmente frecuentes las disidencias que llevan a escisiones. En Bolivia, el Movimiento Indio Tupak Katari explotó en toda una galaxia de organizaciones rivales.

Lo que reúne a las organizaciones indianistas es su común hostilidad al Estado-nación, al que juzgan culpable de etnocidio con respecto a los indios. Blancos y mestizos son acusados de utilizar el aparato estatal para destruir las nacionalidades representadas por los pueblos indios y para rebajar a estos últimos al rango de población indiferenciada, con la intención de hacerlos desaparecer. Existe una total incompatibilidad entre la nación concebida por el indigenismo y estas nacionalidades indias cuya perennidad exaltan los indianistas. Procede de una diferencia cultural que los indianistas suelen sobrevaluar en el momento mismo en que desaparece, y la cual desean defender y profundizar condenando todo mestizaje. La cultura india será a sus ojos tanto más fuerte cuanto más pura permanezca o vuelva a serlo. Para ello, es necesario que vuelva a los auténticos orígenes de su tradición y que se preserve de los contactos aculturativos indeseables.

El instrumento privilegiado de transmisión cultural, o sea la lengua, debe ser, en principio, recuperado y desarrollado. Todas las organizaciones indianistas coinciden en reclamar en forma prioritaria el reconocimiento de las lenguas indígenas y el establecimiento de un sistema de educación bilingüe y bicultural. Pero a esta reivindicación se añade otra que no es menos fundamental. Tiene que ver con la atribución de un territorio a cada pueblo indígena, en que la cultura india podrá expandirse con entera libertad. Estos territorios, en cuyas fronteras se detendría la autoridad de la ley nacional, gozarían de una posición de autonomía administrativa y política. Los poderes étnicos que se ejercerían en ellos, según un derecho consuetudinario

que habría que codificar, garantizarían la administración de los recursos naturales y su aprovechamiento. Se erigirían en los agentes del "etnodesarrollo", noción nueva y mal definida, pero que hace referencia a un modelo económico conforme con los valores indios de solidaridad e intercambio, que implica el retorno a las técnicas tradicionales o a la creación de una tecnología "suave", sin efectos destructores en el ambiente.

Aun cuando algunas de ellas se hayan constituido en partidos, sin obtener hasta la fecha resultados electorales convincentes, las organizaciones indianistas generalmente evitan inscribir sus luchas en favor de tales derechos culturales, territoriales o político-económicos en el marco de las instituciones políticas nacionales. Más bien, intentan negociar directamente con el gobierno por encima de las asambleas parlamentarias, con miras a establecer relaciones "de nación a nación" sobre una base de igualdad. Además, los intelectuales indianistas más radicales rechazan el sistema representativo y el régimen democrático por pertenecer a la cultura occidental. Oponen a éste una forma indígena de democracia orgánica en la que el poder, bajo el control de los mayores, siempre toma decisiones sabias. Igualmente es rechazado el cristianismo en sus versiones católica y protestante, por ser la religión del blanco. La verdadera religión indígena habrá de cristalizarse alrededor de cultos ancestrales que harán entrar al indio en comunicación con la Madre Tierra y las fuerzas cósmicas. Desde hace ya varios años, algunas organizaciones dependientes del movimiento Tupak Katari celebran en las ruinas de Tia-

huanaco, en Bolivia, en la época del solsticio de verano, un culto solar que es presentado como algo tradicional, pero cuyo origen no se ha podido rastrear. Es demasiado pronto para prever si semejantes tentativas de reconstrucción o invención de una tradición cultural habrán de inclinarse hacia un folklore turístico o si alimentarán un proceso de etnogénesis.

Ya sea que se le restaure, se le reconstruya o se le *invente*, *la cultura india se muestra en el discurso indianista* como el doble invertido de la cultura occidental. Más que exacerbar las tendencias del individualismo, esta cultura debería satisfacer plenamente las aspiraciones individuales, subordinándolas a las necesidades de la colectividad. Sustituiría, en todo, el orden y las relaciones de equilibrio por los conflictos y las rivalidades, de modo que ignoraría el expansionismo depredador. Sería respetuosa de la naturaleza, a la que no trataría de dominar sino de comprender mediante un conocimiento intuitivo que evitaría los sofismas de la razón y que llevaría a la simbiosis del hombre con el universo, del que no es más que un elemento. Armoniosa y pacífica, comunitarista y antirracionalista, aparece también como impregnada de un panteísmo difuso e intensamente teñido de ecología. Semejantes ideas, más que reflejar una realidad empíricamente observable, expresan un rechazo global de Occidente. Cercanas en algunos puntos al telurismo de los años veinte y treinta, son aptas para seducir a aquellos que, en Europa y en América del Norte, buscan nuevos sistemas de valores, nuevos modelos de relaciones entre los hombres o nuevos tipos de relaciones con el medio. Los contactos que las organizaciones indianis-

tas mantienen con los diversos movimientos europeos y norteamericanos, del ecologismo al *New Age*, favorecen por otra parte una evidente ósmosis intelectual de doble sentido entre unos y otros.

Más difícil parece establecer contactos permanentes y relaciones estables entre los indianistas y los indios que sufren de su situación en el campo. Generalmente mal implantadas en el medio rural, muchas organizaciones indianistas son vistas como vanguardias que abren una vía por la que la población india no necesariamente desea comprometerse. Más que reflejar sus aspiraciones, pretenden dirigir hacia sus propios objetivos a aquellos a quienes supuestamente representan. Su capacidad de movilización es por lo general escasa, y el éxito que pueden esperar depende de su aptitud para captar movimientos que ellas no siempre pueden suscitar. Así, en 1990, los campesinos indígenas de la sierra ecuatoriana, cuyo ingreso se degradó a causa de una baja en los precios de los productos agrícolas, aunada a un alza de los insumos utilizados en la agricultura, solicitaron a la CONAIE que organizara una "huelga agraria". La CONAIE, que estaba negociando con el gobierno las modalidades de aplicación de la ley relativa a la enseñanza bicultural, juzgó inoportuna semejante acción. Pero al no poder convencer a los campesinos indígenas de aplazarla, se resignó a ponerse al frente de ella. Al hacerlo, la canalizó y le dio un tinte étnico que no tenía en un principio. La "huelga agraria" se convirtió en un "levantamiento indio" cuya plataforma reivindicativa diluyó las demandas sociales y económicas de la base entre las demandas culturales introducidas por la CONAIE.

Los indios, en su mayoría, ven en las organizaciones indianistas un instrumento como cualquier otro, útil tal vez para la obtención de sus fines. Las utilizan con gran pragmatismo en el marco de sus propias estrategias, haciéndolas generalmente competir entre sí y pasando de una a otra según los resultados que son capaces de obtener, sin prestar nunca juramento de fidelidad ni entrar en alianza con ellas si no es de manera táctica. No obstante, el indianismo se difunde poco a poco en lo que queda del campesinado indígena. Es transmitido por los migrantes, a quienes la precariedad de la existencia en las ciudades obligó a volver a su lugar de origen y cuyas ideas son cada vez mejor aceptadas en las comunidades, las que, un poco por todas partes, tienden a replegarse en sus tradiciones desde que el Estado las abandonó a su suerte.

En espera de que su base social se amplíe y adquieran la representatividad que reclaman, las organizaciones indianistas siguen siendo excesivamente tributarias del apoyo que les llega de un mundo exterior cuya evolución les es favorable. Con frecuencia, las Iglesias han desempeñado un papel decisivo en su expansión. Una de las primeras, la Federación de los centros shuars, fue fundada en Ecuador por sacerdotes salesianos italianos a mediados de los años sesenta. Un poco más tarde, la jerarquía eclesiástica ecuatoriana patrocina la creación del Ecuarunari, mientras que el Consejo Misionero Brasileño preside la constitución del UNI, al que sigue prestando asistencia. Por último, el Consejo Ecuménico de las Iglesias organiza el primer encuentro latinoamericano de dirigentes indianistas en Barbados, en 1977.

Tras el segundo concilio del Vaticano (1962-1965), la Iglesia católica, que siempre pretendió ser el cimiento de la nación en América Latina, adopta una nueva política de "inculturación" de la fe, que permite que las comunidades culturales se apropien del mensaje evangélico. La fuerte competencia que las sectas protestantes fundamentalistas hacen al catolicismo, conduce a la III Conferencia del episcopado latinoamericano —la que se lleva a cabo en Puebla en 1979— a declarar que la evangelización debe respetar las culturas indias y contribuir a la expansión de sus valores. El papa Juan Pablo II irá más lejos al afirmar frente a los mapuches que lo reciben en Temuco, en 1987, que la defensa de su identidad cultural es, más que un derecho, una obligación.

El mismo nuevo espíritu anima a las Naciones Unidas y a sus agencias especializadas al dar a los dirigentes indianistas una prominencia internacional y a sus reivindicaciones una resonancia mundial. La ONU confiere categoría consultiva al Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) al que las organizaciones indianistas están directa o indirectamente afiliadas. En el marco de la Subcomisión para la Prevención de las Discriminaciones y la Protección de las Minorías, la ONU forma un grupo de trabajo que prepara una declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas con la participación de esas organizaciones. En forma paralela, la OIT reemplaza a la Convención 107 relativa a las "poblaciones" indígenas, de inspiración integracionista, por la Convención 169 relativa a los "pueblos" indígenas, en 1989. El nuevo instrumento internacional reconoce a los indígenas el derecho de

disponer de un territorio y de autoadministrar su desarrollo a fin de mantener y de fortalecer su identidad cultural. En todo el mundo, pero de manera particular en Europa, en cuyo pensamiento el indio siempre ha ocupado un sitio privilegiado, se movilizan redes de organizaciones no gubernamentales, como *Survival International,* en favor de la causa indianista, cuya defensa e ilustración son coronadas con la entrega del Premio Nobel de la Paz a una militante quiché de los derechos humanos en 1992, año del quinto centenario del desembarco de Colón en América.

En la legitimación del discurso indianista frente a la opinión pública, la antropología desempeña una función fundamental. Al romper brutalmente con el indigenismo avasallante, una nueva generación de antropólogos coloca al poder ideológico y político tradicionales de su disciplina al servicio de la indianidad, tal y como lo desea ese colectivo mexicano que publica con gran estrépito un manifiesto titulado *De eso que llaman antropología mexicana* en 1970. Mientras que sus mayores se adherían a un evolucionismo demasiado unilineal pero bastante de acuerdo con las teorías de la modernización de la época, ellos se alían a las posiciones sostenidas por el relativismo cultural. Sus intereses no apuntan ya al cambio, sino a las continuidades y a las permanencias que indagan en el universo simbólico, siguiendo a Claude Lévi-Strauss, o cuya causa descubren en las adaptaciones al medio natural bajo la influencia de Marvin Harris. Algunos antiguos conceptos son vueltos a formular y cambian de valor: la aculturación se convierte en etnocidio, mientras que el misoneísmo campesino se vuelve resistencia étnica. Pronto

se da el paso que conduce a ontologizar la indianidad, y por consiguiente a absolutizar la diferencia entre indios y población no indígena. La antropología indigenista planteaba, sin razón, a la cultura india y a la cultura occidental como complementarias. Sin más justificación, la antropología indianista las hace totalmente incompatibles. De allí se deriva que su coexistencia supone el reconocimiento del multiculturalismo y la adopción de medidas apropiadas para hacer posible su expresión.

El Estado y la gestión de la etnicidad

En la profunda crisis social cuyo avance no puede impedir, el Estado se aleja del indigenismo integrador, que ha dejado de ser viable. Adopta un discurso cada vez más indianista y retoma progresivamente por su cuenta ciertas reivindicaciones de los militantes de la indianidad. Al renunciar a homogeneizar el cuerpo social cuyo control pierde, se une a una concepción multicultural de la sociedad, de la que hace el fundamento de su nueva práctica para con los indios.

Desde 1971, el gobierno mexicano somete su política indigenista a un examen crítico, al término del cual ésta es condenada definitivamente. Con miras a flexibilizar la acción de la que en adelante serán objeto los indios, autoriza a las entidades federativas a desarrollar sus propios programas, a los que se subordinan los centros coordinadores del INI. El Instituto Nacional Indigenista, debilitado por la pérdida de su monopolio, es rápidamente integrado a un vasto plan nacional de

ayuda a las zonas deprimidas y las poblaciones marginales (COPLAMAR) cuya dirección se le va de las manos. Mientras que el dispositivo de intervención estatal en el ámbito indígena vuelve a desplegarse, las comunidades indias son reunidas según criterios lingüísticos *para la formación de pueblos indios*. Cada pueblo es dirigido por un "consejo supremo" cuyos miembros, designados según procedimientos supuestamente tradicionales, en realidad son instructores bilingües, es decir, funcionarios públicos. Estos consejos se reúnen en parlamento por primera vez en Pátzcuaro, en 1974, a fin de deliberar sobre las necesidades de sus pueblos y de sugerir a las autoridades gubernamentales las *medidas adecuadas para satisfacerlas. En el lugar en el* que, cuarenta años antes, los indigenistas decidían soberanamente el destino de la población india, los indios deben supuestamente hacerse cargo de su propio destino. El parlamento indio proclama el carácter poliétnico y multicultural de la sociedad mexicana que será inscrito en el artículo 4 revisado de la Constitución en 1991.

Sacando autoritariamente las consecuencias de la nueva situación, México es el primer país de América Latina en pasar de una política integracionista a una política de gestión étnica. Este paso se da más lentamente en otras partes, más tardíamente y en general por la vía de la negociación con las organizaciones indianistas. Sin embargo, en ningún caso se refleja un forcejeo entre el Estado y estas organizaciones, demasiado débiles para obligar a un gobierno a entrar en sus planes, y demasiado divididas por sus rivalidades para no cederle un amplio margen de maniobra. La

política de gestión étnica tiende a generalizarse a partir del inicio de los años ochenta, cuando la crisis financiera y económica viene de pronto a agravar la crisis *social. De esa manera el Estado, al borde de la bancarrota*, abjura el populismo, renuncia al agotado modelo de industrialización sustitutiva de importaciones, y se somete a las leyes del mercado bajo la férula del Fondo Monetario Internacional. En pleno desastre, repliega precipitadamente, y en general de manera desordenada, sus redes y sus mecanismos que habían terminado por ser tentaculares. Despeja los campos sociales y *territoriales en los que se había extendido en exceso.* Privatiza, pero también desconcentra, descentraliza, reglonaliza, remitiendo todas las capacidades que ya no le es posible ejercer, sobre todo en el terreno de la educación, de la salud, e incluso de la justicia y de la seguridad pública, a cada organismo. En este contexto de gran liquidación neoliberal se establecen, de manera empírica y después de algunos intentos, errores y *correcciones, los instrumentos para la gestión estatal* de la etnicidad.

En Colombia, donde el Estado vive bajo la amenaza de los cárteles de la droga, que ocupan amplios sectores sociales, y de las guerrillas, que acaparan vastos territorios, los gobiernos que se suceden en el poder a partir de 1980 tratan de poner en juego a nuevos actores en los que el régimen pueda apoyarse. Con la intención de que surja un actor étnico, capaz de contribuir a que adquieran una nueva legitimidad —y que además pueda disputar el control social y territorial a otros actores que se mueven en la ilegalidad— esos gobiernos establecen una nueva política con los indios, cuyos

principios y orientaciones están fijados en la Constitución de 1991. El nuevo texto constitucional admite la diversidad cultural del país y garantiza su protección. Reconoce a los indios el derecho de recibir una educación *que respete y desarrolle su identidad*. Crea territorios indígenas que disponen de autonomía administrativa y cuyas autoridades, nombradas según la costumbre, gozan de amplias prerrogativas, en particular en el terreno económico. Se ha instituido una circunscripción electoral especial para que los indios puedan ser representados como tales, con cinco diputados y dos senadores. A fin de favorecer la reunificación de *las etnias divididas por las fronteras internacionales*, se ha previsto otorgar el pasaporte colombiano a sus miembros residentes en el extranjero, a reserva de reciprocidad.

En Bolivia, el mismo partido y el mismo hombre que habían construido el Estado populista en 1952, emprenden su desmantelamiento en 1985. Los mecanismos estatales que se retraen hacia las ciudades, condenan el mundo rural al abandono o lo entregan a la improvisación humanitaria de unas mil organizaciones no gubernamentales de todas las nacionalidades y religiones. Pero, sobre todo, dejan el campo libre a los narcotraficantes. En 1990, el nuevo gobierno trata de estabilizar una situación que se le va de las manos, organizando territorios étnicos cuyos recursos naturales no pueden ser explotados por personas que no pertenezcan a la etnia. Cada territorio mantiene una guardia india que vela por la conservación del ambiente y que debe luchar contra la extensión de los cultivos ilegales de coca que llevan materia prima a la industria

clandestina de los estupefacientes. De hecho, los primeros cuatro territorios indios salen a la luz en la región de Beni, donde se concentra la parte más importante de la producción nacional de cocaína.

Tras Colombia y Bolivia, Perú reconoce igualmente a las autoridades étnicas una capacidad jurisdiccional, admitiendo así la aplicación de un derecho consuetudinario en forma paralela al derecho nacional. Como la Constitución guatemalteca de 1985, la Constitución peruana de 1993 ratifica el principio del multiculturalismo, pero, a diferencia de Guatemala, donde la ley de 1987 instituye un sistema de educación bilingüe y bicultural comparado al de Ecuador, aún no se han manifestado todas las consecuencias de ese principio en el terreno de la enseñanza.

Nuevas instituciones multilaterales entran al relevo de las antiguas para afianzar a los indios, antaño considerados como un elemento constitutivo del pueblo y fundamento de la nación, en su nueva condición de minoría étnica. En 1989, los ocho países firmantes del Tratado de Cooperación Amazónica forman una Comisión Especial para los asuntos indígenas, la que elabora un plan de cesión territorial a las etnias del Amazonas, que llega a los 120 000 km². La Comisión, a cuyas labores viene a asociarse la Coordinación de las Organizaciones Indias de la Cuenca del Amazonas, prevé la realización de programas de etnodesarrollo en esos territorios. La Conferencia Iberoamericana, reunida en Guadalajara en 1991, crea una Fundación del Indio administrada por los Estados, las instituciones donadoras y las organizaciones indianistas. Esta fundación, establecida en La Paz y tendiente a desplazar

al decrépito Instituto Indigenista Interamericano, está calificada para financiar el etnodesarrollo. Con este fin, recibe préstamos no reembolsables del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y goza del apoyo del Banco Mundial. Sin embargo, es necesario señalar que, en los dos bancos, el etnodesarrollo no depende de la División para el Desarrollo económico y Social, sino del Departamento de Recursos Naturales y del Medio Ambiente...

El Estado neoliberal encuentra en el indianismo la ideología que el Estado populista encontraba en el indigenismo. De ahí se deriva una política que le garantiza un control indirecto al menor costo sobre poblaciones y territorios que ya no le es posible administrar directamente. Los legatarios de esos territorios deben hacer reinar ahí el orden y la seguridad y aprender a vivir en ellos en la autonomía, es decir, sin contar con servicios públicos cuya oferta se agota. Los guajiros de Colombia reciben la autorización de crear el sistema de educación bilingüe y bicultural que reclaman; queda a cargo de ellos tratar de convencer a la filial del grupo petrolero Exxon, que opera en la región, para financiar su funcionamiento. Algunas demandas sociales elementales, cuya satisfacción se ha vuelto imposible, pueden incluso ser descalificadas por razón de no hallarse en conformidad con las normas de la cultura india o reorientadas hacia una instancia indígena que normalmente debe responder a ellas de manera más apropiada. Mientras que la red sanitaria mexicana se descompone —y en el campo reaparecen enfermedades que habían sido erradicadas desde los años cincuenta—, los curanderos indios son elevados a la dig-

nidad de médicos indígenas y organizados en un orden que ha sido puesto en condiciones de igualdad con el de los practicantes de la medicina llamada occidental. Realizan su primer congreso nacional en Oaxtepec, en 1989, bajo los auspicios del gobierno.

La tendencia a la reindianización que se observa en algunos segmentos de la población y las tentativas que se realizan para compenetrar a ciertos sectores sociales en algunas tradiciones étnicas, participan en la organización de una marginalidad tan masiva como irremediable. Tales tentativas se orientan hacia la institucionalización de una sociedad de varios planos que se desnacionaliza al mismo tiempo que se multiplica, bajo el efecto de una nueva y sin duda durable coyuntura. De su éxito dependerá, en parte tal vez nada desdeñable en algunos países, la estabilidad política de América Latina dentro del mundo transnacionalizado en el que ha penetrado.

CONCLUSIÓN

En América Latina, el Estado precede a la nación. Los países latinoamericanos proclaman su independencia dejando intactas las estructuras de dominación interna que mantienen en un mismo orden de cosas la división de la población, sobre una base étnica establecida de derecho por el antiguo régimen colonial. Pero muy pronto, minadas por las insurrecciones indias que se desencadenan a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, esas antiguas estructuras de dominación son también impugnadas cada vez con más intensidad por el capitalismo naciente. El indigenismo viene entonces a justificar ideológicamente su acusación en nombre de un ideal nacional.

Como todo nacionalismo, el indigenismo intenta reducir lo múltiple a la unidad. Sin embargo, no pretende identificar la unidad con lo idéntico, incluso si el "blanqueamiento" de la población india entra por un tiempo en el esbozo de sus primeros proyectos. Preconiza la fusión del indio y del blanco, a fin de que, por la vía del mestizaje, nazca una sociedad de síntesis, ni indígena ni criolla, a la que la indianidad haría totalmente original y singular. Si los indios están condenados a desaparecer como tales, la diferencia que manifiestan debe ser apoyada por la nación entera y convertirse en el fundamento de su identidad. El Estado autoritario, nacionalista y modernizador que en

el siglo XX se adueña del proyecto indigenista, se empeña en forjar esta identidad nacional que se presenta como la condición de la autonomía de los países latinoamericanos frente a la Europa colonizadora, y como la garantía de su pleno desarrollo en el concierto de las naciones.

Pueden ser fácilmente rastreadas las grandes tendencias en el inventario del indigenismo. Desde el final de la primera Guerra Mundial, las afirmaciones nacionales han acentuado de manera progesiva la diferenciación interna de América Latina, hasta el grado de convertirla en simple expresión geográfica. Por otra parte, la influencia que Europa ejercía tradicionalmente en la región, no ha dejado de reducirse. Pero si América Latina ha roto sus amarras europeas, únicamente ha sido para insertarse más en la dependencia con respecto a los Estados Unidos. Ni la retórica gustosamente imperialista de sus dirigentes, ni tampoco el modelo nacional de desarrollo de carácter autárticc que han adoptado, han impedido que esos países, cada vez más diferenciados unos de otros, cayeran colectivamente no sólo en la dependencia económica y política, sino también intelectual y moral, de su gran vecino del norte.

Tanto como en la forma de vida de los acomodados, la norteamericanización se revela en las aspiraciones de los más humildes y en los sueños de los más desfavorecidos. El indigenismo veía en el hispanismo a su adversario, y es el panamericanismo el que finalmente lo ha derrotado.

Hoy en día, la "globalización" del mundo y su tribalización hacen caduco cualquier proyecto nacional. La

mundialización hace pasar al indigenismo a la historia. En cuanto a la tribalización, ésta garantiza, dentro de las sociedades fragmentadas, el renacimiento de la indianidad; o, más exactamente, el nacimiento de una nueva indianidad.

BIBLIOGRAFÍA

Bonfil Batalla, Guillermo (ed.), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981.

Davies, Thomas M., *Indian Integration in Peru. A Half Century of Experience*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1974.

Fell, Eve-Marie, *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique Latine*, Armand Colin, París, 1973.

Graham, Richard (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, 1990.

Kristal, Efraín, *The Andes Viewed from the City. Literary and Political Discourse on the Indian in Peru, 1848-1930*, Peter Lang, Nueva York, 1987.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*, Gallimard, París, 1974.

Moreno Rivas, Yolanda, *Rostros del nacionalismo en la música mexicana. Un ensayo de interpretación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Rens, Jef, *Le programme andin: contribution de l'OIT à un projet pilote de coopération technique multilatérale*, Bruselas, 1987.

Rodríguez-Luis, Julio, *Hermenéutica y praxis del indigenismo. La novela indigenista de Clorinda Matto a José María Arguedas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Stabb, Martin S., *In Quest of Identity. Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967.

Urban, Greg, y Joel Sherzer (ed.), *Nations-States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin, 1991.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950.

Wolfe, Bertram D., *The Fabulous Life of Diego Rivera*, Stein & Day, Nueva York, 1963.

———, *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, San José de Costa Rica, 1982.

———, *Campesinado e indigenismo en América Latina*, Centro Latinoamericano de Trabajo Social, Lima, 1978.

———, *Indianité, ethnocide et indigénisme en Amérique Latine*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1982.

ÍNDICE

Introducción 7

I. *Los antecedentes coloniales* 13
La querella del indio 14
El patriotismo criollo 21
Los porvenires de la independencia . . . 30

II. *El pensamiento indigenista* 36
El racismo 37
El culturalismo 44
El marxismo 52
El telurismo 59

III. *Las letras y las artes indigenistas* 64
La literatura 65
La pintura y las artes plásticas 74
La música, el canto y la danza 85

IV. *La política indigenista* 92
Orígenes 93
El desarrollo 98
Características 108
La legislación, 108; La educación, 110; El desarrollo comunitario, 113; La ingeniería social, 117
Evaluación. 119

V. *Del indigenismo al indianismo* 126
El agotamiento del modelo de desarrollo . 127
Las organizaciones indianistas. 133
El Estado y la gestión de la etnicidad . . . 141

Conclusión 148
Bibliografía 151